مجموعة الرسائل

١. كشف الفوائد، للعلامة الحلي.

٢. حقائق الايمان، للشهيد الثاني ص ١٠٠.

٣. اسرار الصلوة ايضاً للشهيد الثاني ص ١٦٨.

٤. كشف الريبة في احكام الغيبة ايضاً للشهيد الثاني ص ٢٢٥.

٥. تفسير سورة الاعلى لصدر المتألهين الشيرازي ص ٢٦٥.

٦. معاني بعض الاخبار للصدوق ص ٢٨٨.

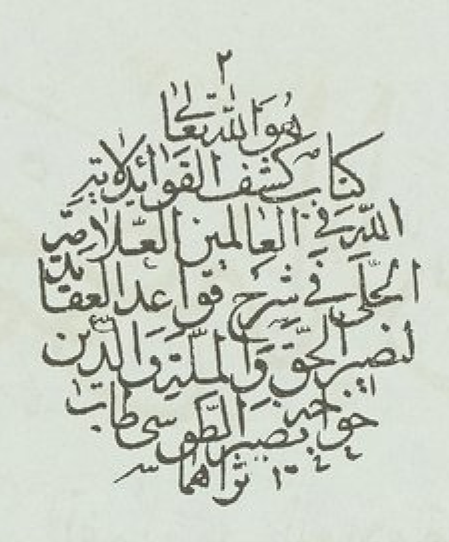
Daftar



مجموعة الرسائل

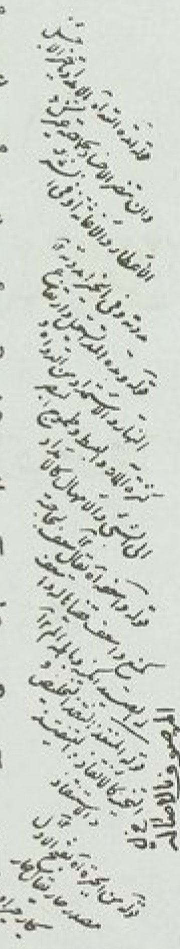
منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى،

قم - ايران ١٤٠٤ هـ ق



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على تواتر نعمائه وتظافر آلائه وترادف عطائه الذي فضلنا بان جعلنا بارشاد عباده من اتباع انبيائه وخصنا بالتكميل المستعدين بان ادرجنا في عديد اوليائه والصلوة والسلام على اشرف رسله واعظم امنائه محمد المصطفى وعلى سيد اوصيائه المخصوص باحبائه وعلى المعصومين من ابنائه **اما بعد** فقد اجمع راينا في هذا الكتاب الموسوم بكشف الفوائد على ايضاح ما اشتملت عليه الرسالة الموسومة بقواعد العقائد من تصنيف شيخنا الاعظم وربّنا المعظم افضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين نصير الملة والحق والدين ابي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وافاض على تربته المراحم الربانية على سبيل الايجاز والاختصار خال عن التطويل والاكثار فقد جعلنا ذلك موكولا الى كتاب النهاية فانه كاسمه مع تجاوز الغاية اجابة لسؤال الولد العزيز ابي طالب محمد امده الله تعالى بالطافه الربانية وايده بالعنايات الالهية واسعده في الدارين وخصه بتكميل الرياستين واسعفه بالعمر الطويل السعيد ومده بالعيش الجميل الرغيد بمنه وكرمه **قال** المصنف قدس الله روحه الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على محمد المصطفى المخصوص بالرسالة وآله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة التي قد اوردت فيها قواعد العقايد من العلم المنسوب الى الاصالة واحترزت في تحريرها من الاطناب والاطالة مخافة ان يؤدي الى السامة والملالة واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه اقول ان للنفس الناطقة قوتين



فى معنى الحيرة والضلالة

٣

علم وعمل ولكل واحد منهما مراتب فى الكمال والنقصان واكملها فيهما ما يسمى عقلاً مستفاداً وهو حصول العلوم الكسبية بالفعل المتعلقة بالامور العلمية والعملية والطريق الصواب هو المؤدى اليها دون الحيرة التى هى التردد فى الاعتقاد والضلال الذى هو سلوك طريق الخطاء ونعم الله تعالى وان كانت غير متناهية الا انها متفاوتة فى الكمال واعلاها مرتبة فيه العقايد اليقينية فى الاصول الدينية اذ من حصلت له هذه المرتبة خلص من العذاب السرمد وخص بالنعيم المؤبد وذلك انما يحصل بعلم الكلام المشيد لقواعد اصول الاسلام وباعتباره تنتفى الحيرة والضلال الحاصل لاهل الشقاء من الجهال ولما وضع هذا الكتاب للارشاد اليه ابتدء بحمد الله تعالى عليه ونسب الانقاذ من الحيرة والضلال اليه تعالى خلافاً للقدرية الذين نسبوا الواقع من الالحاد وانواع الكفر الى قضاء الله تعالى وقدره وعقب الحمد لله تعالى بالصلوة على رسوله صلى الله عليه وآله لانه الداعى الى الارشاد عباد الله تعالى الى الطريق السوى وعنى بالمخصوص بالرسالة من امته وعقب بالصلوة على آله عليهم السلام لانهم اظهروا ما خفى على الامة بعد الرسول عليه السلام ووصفهم بالعدالة التى يستحيل اتصاف غير المعصوم بها ثم ذكر ما قصد اثباته فى هذه الرسالة وانه يقدم اصولاً تتعلق بالامور العامة لافتقار مقصده اليها **قال** اصل كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجوداً واما ان لا يكون موجوداً وما لا يكون موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفى عند المحققين **اقول** تصور الوجود والعدم بديهى بالضرورة خلافاً لبعض الناس فيهما حيث حكم بعضهم بانه كسبى والاخرون بان الحكم بالبداهة كسبى مستفاد من ان التصديق بان الشئ اما موجود او معدوم بديهى فيكون تصور مفرداته بديهياً ومن ان تصور الوجود بديهى فتصور الوجود المطلق الذى هو جزء منه كذلك وليس بشئ فان تصور التصديق البديهى قد يكون كسبياً ونمنع تصور وجودى بذاته بل باعتبار عارض فلا يلزم تصور جزئه لا بذاته ولا بعارضه اذا عرفت هذا فنقول كل معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ وهو كل متصور فاما ان يكون موجوداً وهو الثابت العين واما ان لا يكون موجوداً وهو المنفى العين وانما قال يمكن ليندرج تحته ما لم يوضع بازائه لفظ وما وضع ولم يعبر به

في بيان الواسطة بين الموجود والمعدوم

۴

عندوه نه قسمة ضرورية مترددة بين النفي والاثبات لم ينازع فيها احد من العقلاء وما لا يكون
موجوداً معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند المحققين من المتكلمين
فكان الثابت والمنفي طرفا نقيض كالموجود والمعدوم **قال** ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت
الى موجود ومعدوم وواسطة بينهما تسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة **اقول**
البصريون من المعتزلة كابي علي وابنه ابي هاشم الجبائيين والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله
البصري وغيرهم من المثبتين ذهبوا الى المغايرة بين الثابت والموجود مغايرة العام للخاص
وجعلوا الثابت وهو ما يصح ان يخبر عنه او يعلم جنساً للموجود والمعدوم وواسطة بينهما تسمى
بالحال وهي صفة ثابتة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومية ولا بالمجهولية
تعلم الذات عليها وما ليس بثابت وهو ما لا يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المنفي ما عدا هذه الثلثة
كالمستحيلات وجعلوا المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج لان الوجود عندهم زايد يمكن تجرد الماهية
عنه في الخارج وليس للقادر قدرة على جعل الجوهر جوهراً ولا على جعل السواد سواداً وكذا
غيرهما من الماهيات بل انما يقدر على جعل تلك الذات على صفة الوجود واحتجوا على ان المعدوم
ثابت بان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه معلوم فانا نتصور جبلاً من ياقوت
وبحراً من زيبق وكل معلوم متميز ولانه مراد فانا نريد اللذات المعدومة ونكره الآلام المعدومة
والمراد متميز عن المكروه ولان المعدوم مقدور فانا نقدر على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على
الصعود الى السماء والمقدور متميز عن غيره واما الكبرى فلان التميز صفة ثبوتية للمتميز وثبوت
الشيء لغيره فرع على ثبوت الغير في نفسه والجواب ان الثبوت اعم من الذهني والخارجي والدليل
الذي ذكرتموه يدل على المطلق لا على الخارجي ثم ينتقض ما ذكرتموه بتصور المركبات فانا
نتصور جبلاً من ياقوت والمفردات وان كانت ثابتة عندكم في العدم الا ان المركب ليس بثابت
مع انه متصور وكذا تصور المستحيلات مع انتفائها وتصور الوجود مع انه ليس بثابت في العدم
ولان مطلق الارادة والقدرة ان كان ثابتاً في العدم لزم ارادة تحصيل الحاصل والقدرة

عليه

في ابطال الحال والواسطة بين الموجود والمعدوم

عليه هذا خلف وان لم يكن ثابتاً بطل الاستدلال لانّ متعلقهما ايجاد في العدم لانا نقول الايجاد ان كان ثابتاً في العدم لزم تحصيل الحاصل والا لبطل الدليل واحتجوا على اثبات الحال بانّ الذات متساوية فذات الجوهر متساوية لذات العرض لانّ معنى الذات وهو كون الشيء مستقلاً بالمعقولية مشترك فيهما ولا بدّ من مائز ثابت في الوجود والعدم لثبوت التمايز بينهما وذلك المائز ليس بذات لانّ المشترك لا يكون علّة في الامتياز فهو صفة والصفة لا تصحّ ان توصف فليست الحال معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة لانّ ذلك كلّه وصف لها والجواب الخطأ في الصغرى فانّ الذوات مختلفة بحقائقها وتشاركها في جهة المعلومية بالاستقلال اشتراك في وصف لها لا في نفس الماهية ولهم تطويلات كثيرة في صفات الاجناس كالجواهر والاعراض وغيرهما ذكرناها في كتاب نهاية المرام فليطلب من هناك **قال** والحكماء يقولون الموجود يكون خارجياً ويكون ذهنياً ويكون كليهما وكذا المعدوم **اقول** الماهية امّا ان يكون توجد كائنة في الاعيان ثابتة في الخارج وهي الماهيات المتأصّلة في الوجود كالسماء والارض والانسان والفرس وهو الموجود الخارجي وامّا ان توجد ثابتة في الذهن خاصة بان يكون معلومة وليس لها ثبوت في الخارج كشريك الباري وجبل من ياقوت وهو الموجود الذهني وامّا ان توجد ثابتة في الخارج والذهن معاً كالماهيات الاولى اذا اخذت معقولة فانها ثابتة في الخارج لا ثابتة في انفسها وفي الذهن لانها معلومة وكذا المعدوم قد يكون في الخارج لا غير كالمعدومات المتصورة وقد يكون في الذهن لا غير كالموجود الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد يكون معدوماً فيهما كالمعدوم الخارجي اذا لم يكن متصوراً وقد اختلف في الوجود الذهني فانكره جماعة من المتكلمين لانا نتصور الكيفيات كالحرارة والبرودة والمقادير كالعظيم والصغير فلو وجدت في الذهن كان الذهن حارّاً بارداً عظيماً مستقيماً مستديراً الى غير ذلك وهو غير معقول ويلزم اجتماع الضدين اجابوا بانّ الثابت ليس هو عين الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالها وهما لا يوجبان التسخين والتبريد وليسا ضدّين وكذا المقادير وغيرها ولانّ الذهن

في الوجود الذهني

في تقسيم الوجود الى الخارجي والذهني

لا يسخن بالحرارة الحاصلة فيه لعدم قبوله هذا الانفعال والاثر يعتبر فيه القابل اعترض بان الصور والمثال ان كانت عين الحرارة لزم الاشكال والالزامات وان بعدم ثبوت الحرارة في الذهن ولا نفي بالانفعال عن الحرارة الا وجود هذه الكيفية في المحل احتج المثبتون بانا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية والتصور يستدعي الامتياز واذ ليس في الخارج فهو في الذهن والجواب ان التصور لا يستدعي الثبوت فانه نفس النزاع وكذا تميز الماهيات في انفسها فان الجوهر والسواد متميزان بانفسهما لا باعتبار تصورهما لانه تابع لتميزهما فلا يكون علة وفيه والحكم ان كان ثابتا في الخارج استحال ان يكون المحكوم عليه معدوما فيه **قال** اصل اخر كلما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او لا يجب احدهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال او المستحيل والثالث هو الممكن او الجائز **اقول** هذه قسمة ثانية للمتصور الى الواجب والممكن والممتنع وهي من الامور العامة كانقسام المتصور الى الموجود والمعدوم كذلك لكن هذه القسمة متاخرة لتلك لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع امر نسبي بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن الوجود والعدم متقدمان بالذات على الوجوب فيتميز اذا عرفت هذا فنقول كل متصور على الاطلاق اذا نسب اليه الوجود او العدم فاما ان يجب له ما نسب اليه او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فالذي يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت هو الواجب وهو الذي يمتنع نسبة العدم اليه بالثبوت هو الممتنع ويسمى بالمحال والمستحيل وهو الذي يمتنع نسبة الوجود اليه بالثبوت والذي لا يجب نسبة الوجود اليه بالثبوت ولا العدم يقال له الممكن الخاص وهو الذي ليس بواجب ولا ممتنع ويسمى بالجائز ايضا **قال** اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا عن غيره فيكون واجبا بغيره ممكنا بذاته وكذا الممتنع **اقول** الذات اما ان يقتضي الترجيح لاحد طرفي الوجود والعدم المانع من النقيض او لا يقتضي والثاني هو الممكن الذي يتساوى طرفاه بالنسبة اليه ولا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح ثم انه مع ذلك المرجح اما ان يجب له الراجح او لا والاول واجب لكن باعتبار انضمام الذات الى ذلك المرجح والثاني داخل تحت القسم الثاني اذا عرفت هذا فنقول الذات التي يقتضي ترجيح الوجود على العدم ترجيحا

في الواجب والممتنع والممكن

في الواجب والممتنع والممكن

ما نعاً من النقيض بمعنى انه اذا نسب الوجود اليها من حيث هي هي لا باعتبار انضمام غيرها اليها وجب لها الوجود يسمى واجباً لذاته وهو الله تعالى لا غير وان اقتضت ترجيح العدم على الوجود ترجيحاً ما نعاً من النقيض بمعنى انه اذا نسب العدم اليها وجب لها العدم سميت ممتنعاً لذاته كشريك البارى وان لم تقتض ترجيح احدهما لذاتها فان تحصل لها الوجوب باعتبار انضمام العلة اليها كانت واجبة لغيرها لا لذاتها وهي باعتبار ذاتها لا غير ممكنة وكذا في طرف العدم فقد ظهر من هذا امكان انقسام كل من الواجب والممتنع الى الواجب لذاته ولغيره بخلاف الممكن فانه لا يعقل كون الشئ ممكناً باعتبار غيره **قال** وما يفيد وجود غيره يسمونه موجداً وعلة وذلك الغير يكون موجداً ومعلولاً

اقول انقسام الموجود الى العلة والمعلول من الامور العامة فلهذا قدمه وذكره هنا لانه لما بين ان الوجود قد يكون للشئ عن ذاته وقد يكون عن غيره ذكر عقيبه هذا البحث فكل ما يفيد وجود غيره ويؤثر فيه يسمى علة وموجداً وموثراً وذلك الغير يسمى معلولاً وموجداً واثراً وقول على العلة ذات وجود ذات اخر انما هو بالفعل منها ووجودها بالفعل ليس من ذلك تعريفه لدى لان العلية من الامور البديهية ولانه لا يتناول العلل الاربع ولان لفظ من مشترك بين التبعيض والابتداء والغاية التي هي جنس لانواع كالمكان والزمان والشرط والقابل والمؤثر وليس المراد الا هو فيذ ولان قوله ووجودها بالفعل ليس منها حكم من احكام العلة لانه يرجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بصاحبه **قال** والممكن لذاته يكون متساوى النسبة الى طرفي وجوده وعدمه

اقول الممكن لذاته اذا جرد عن اعتبار الغير لم يقتض وجوداً ولا عدماً ولا ترجح احدهما فتساوت نسبته اليهما لانه لو اقتضى احدهما كان واجباً لذاته او ممتنعاً لذاته لا ممكناً هذا خلف ويستحيل ان يقتضى ترجيح احدهما على الاخر لان ذلك الرجحان ان زال عند وجود شئ اخر كان تحققه موقوفاً على عدم ذلك الشئ فماهية الممكن اذا اعتبرت مع قطع النظر عن ذلك العدم لا يكون مقتضية لذلك الرجحان وان امتنع زواله بشئ اصلاً فان كان في وجود ذلك الطرف وهو حاصل ابداً وممتنع الزوال كان الممكن منتهياً الى التعيين وان لم يكن باقياً على صرافة امكانه **قال** فان كان له موجد

في العلة والمعلول

في معنى الممكن

فى ان علة الاحتياج فى الممكن هى الامكان

٨

اقول لما ثبت تساوى الطرفين بالنسبة الى ماهية الممكن استحال ان يترجح احدهما بذاته لامتناع اقتضاء الذات الرجحان والتساوى بل انما يترجح بامر خارج وهو ضرورى فعلة احتياج الممكن فى احد طرفيه الى المؤثر هى الامكان لترتبه عليه عقلاً خلافاً لبعض المتكلمين حيث ذهبوا الى ان علة الحاجة هى الحدوث والا لزم احتياج الباقى فى الممكن الى المؤثر لوجود علة الحاجة فيه واللازم محال لان تاثيره ان كان فى الحاصل اولاً لزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة وان كان فى امر متجدد كان الباقى مستغنيا والتاثير انما هو فى الحادث اعترض بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر عنه بالذات وهو متاخر عن الايجاد بالعلية المتاخر عن الاحتياج بالذات المتاخر عن علته بالعلية فلا يكون هى الحدوث والا دار وتاثير المؤثر فى التبعية والباقى يحتاج اليها اذا تقرر هذا فنقول الممكن اذا اوجده الموجد صار موجوداً سواء كان الموجد موجباً او مختاراً ولا يجوز تخلفه عنه اما عن الموجب فعند وجود ذاته مع جميع شرائط التاثير الموقوف على شرط واما عن المختار فعند وجود الداعى والقدرة وانتفاء المانع لانه لولاه لكان حصوله فى وقت دون اخر ان لم يتوقف على مرجح ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن المؤثر الاول تاماً هذا خلف وان لم يكن له موجد بقى على العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه لان عدمه لا يجوز ان يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً ولا الى وجود شئ غير عدم علته لان عند وجود علته يجب له وجوده وتاثير ذلك الشئ فى العدم ان كان عند وجود علة الوجود لزم ان يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه هذا خلف ولا ترجيح لاحدهما الا انا فرضناهما تامتين وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة او عدم جزء منها او عدمها كان المقتضى للعدم هو عدم ذلك الجزء او الشرط لا غيره ولا الى عدم شئ غير العلة واجزائها وشرائطها لان ما عدا العلة واجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن وما لا يحتاج اليه الشئ لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشئ بالضرورة فالممكن محتاج الى العلة فان حضرت اثرت الوجود بوجودها وان عدمت اثرت العدم

فی ان عدم العلة علة العدم

٩

بعدیهما وقال کالعلة ولم یقل انهما علة لانهما بعدیتهما لیست علة حقیقیة لانها عدم العلة فکیف یکون
علة حقیقیة والعلیة من الصفات الاعتباریة یمکن الحاقها بالوجود والعدم المشابه له وهو عدم الملکة
لان له حظا من الوجود ولهذا یفتقر الی المحل افتقار الوجود الیه واعدام الملکات تمایز بحسب تمایز ملکاتها
فجاز ان یکون بعضها علة وبعضها معلولا فان عدم العلة علة للعدم وکذا عدم الشرط ولیس
عدم غیرهما کذلک واشار بقوله بقی علی حالة العدم الی ان عدمه ازلی مستمر فلا یفتقر الی تجدد
علة وجودیة او عدمیة بل عدم علته ازلا کاف فی عدمه **قال** اصل اخر کلما یمکن ان یتصور
فان امکن تصوره لا مع غیره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عنینا به شیئا له
صفة فالشیء هی الذات وقولنا له صفة صفة **اقول** قسمة المتصور الی الذات والصفة من
الامور العامة التی تفتقر هذا العلم الی البحث عنها وتقریره ان کل متصور فاما ان یستقل
بالمعقولیة من غیر افتقاره الی تصور غیره وهو الذات کالجوهر والسواد وغیرهما واما ان لا
یستقل بل یفتقر فی تعقله الی تعقل غیره کقولنا عالم فان معناه شیء له علم واسود فان معناه
شیء له سواد وموصوف فان معناه شیء له صفة فالشیء الذی تضمنته هذه المتصورات هو
هو الذات وقولنا له علم او له سواد او له صفة صفة له وهی من مقولة الملک عرض لها الاضافة
الی الشیء الذی هو الذات فلا یمکن تصورها منفکة عنه فان قولنا له سواد لا یعقل قبل تعقل
شیء یضاف الیه وذلک الشیء یمکن ان یعقل قائما بنفسه منفردا عن غیره والفرق بین هذه
الصفات وبین الذوات اللازمة لغیرها وجودا وتوهما ان الذوات اللازمة والملزومة لو
جردت فی العقل عن نسبة التلازم امکن استقلال کل منهما بالمعقولیة بخلاف هذه الصفات
قال اصل اخر کل موجود فاما ان یکون لوجوده اول ولا محالة یکون لا وجوده متقدما علی
وجوده ویسمی محدثا واما ان لا یکون لوجوده اول ویسمی قدیما وازلیا **اقول** هذه
قسمة ترد علی موضوع اخص من موضوع التقسیمات السابقة فلهذا اخرها عنها وهی مما یحتاج الیه
فی هذا الفن بل هو اصل فیه لان اتم المسائل فی هذا الفن اثبات قدم الله تعالی وحدوث العالم

واعلم

فی معنی الذات والصفة

فی الحادث والقدیم

[illegible]

في الحدوث والقدم

١٠

واعلم ان كل موجود اما ان يكون قديماً او محدثاً والمحدث يفسر بامرين احدهما انه المسبوق بالغير والثاني انه المسبوق بالعدم والقديم في مقابلته يقال بمعنيين مقابلين لهذين ومن المعلوم بالضرورة ان الموجود اما ان يكون مسبوقاً بالعدم او لا يكون فالقسمة الى القديم والمحدث حاصرة وكل موجود له اول هو المحدث فان وجوده مسبوق بلاوجوده والا لم يكن له اول وكل ممكن على الاطلاق فانه لا يستحق الوجود من ذاته لا بمعنى انه يستحق العدم بل لا يستحق الوجود ولا العدم وبينهما فرق فذاته تقتضي عدم استحقاقية الوجود فان استحق الوجود فمن غيره وما بالذات اسبق مما بالغير لان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وهو يستلزم رفع ما بالغير لامتناع حصول صفة له من الغير حال ارتفاعه وما بالغير لا يستلزم ارتفاعه ارتفاع ما بالذات لامكان ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يستلزم ارتفاع الذات وهذا هو معنى التقدم الذاتي الثابت بين الواحد والاثنين فعدم استحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود فكل ممكن محدث **قال** والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما يوجده او بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر او بالشرف كتقدم المعلم على متعلمه او بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد **اقول** لما ذكر ان المحدث ما يسبقه غيره وكان التقدم يقع على انحاء متعددة منها ما يمكن اعتباره في المحدث ومنها ما لا يمكن وجب عليه بيانها بالتفصيل وقد حصر الحكماء التقدم في خمسة انحاء بالاستقراء **الاول** التقدم بالذات وهو التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على اثره فانا لا نعقل حركة الخاتم في الاصبع الا بحركة الاصبع فهذا الترتيب هو التقدم بالعلية **الثاني** التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يمكن وجود الاثنين الا اذا وجد الواحد وقد يمكن وجود الواحد دون وجود الاثنين وهذا النوع الاول يشتركان في شيء ويختلفان في اخر فالمشترك بينهما هو كون المتأخر محتاجاً الى المتقدم من غير عكس ويتميز الاول عن الثاني بان السابق في الاول كاف في وجود المتأخر ولا يمكن انفكاكه عنه بخلاف السابق في الثاني واعلم انه قد يقال للاول التقدم بالطبع وللثاني التقدم بالذات وقد يقال للاول التقدم

بالعلية

في اقسام التقدم

[illegible]

قوله فانا بينا ان عدم كل ممكن الخ

فى اقسام التقدم

بالعلية وللمشترك المتقدم بالطبع وللثانى المتقدم بالذات وللثانى التقدم بالطبع **الثالث**
التقدم بالزمان كتقدم الاب على الابن باعتبار ان وجود المتقدم فى زمان سابق على وجود المتاخر
الرابع المتقدم بالشرف والفضيلة كتقدم المعلم على متعلمه **الخامس** التقدم بالوضع كتقدم
الاقرب الى القبلة وهو الامام على الابعد منها ويتغير بتغير الاعتبار والوضع اما حسى كتقدم
الامام على المأموم واما عقلى كوضع الجنس متقدما على النوع باعتبار العموم او بالعكس باعتبار
الخصوص وفى المشهور ان هذا النوع من التقدم يقال له التقدم بالرتبة اما الرتبة الحسية او العقلية
قال والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالرتبة كتقدم الامس على اليوم **اقول** لما فسر
المتكلمون المحدث بانه المسبوق بالغير اى بالعدم والقديم ما لا يكون مسبوقا باحدهما اعترضوا
الحكماء وقالوا اقسام التقدم خمسة وليس المراد ههنا السبق بالعلية ان فسر بما يسبقه العدم اذ علة
الشئ لا يعقل ان يكون علة فى وجوده ولانه لو كان كذلك لزم القدم لان عدم العالم قديم وان فسر
بما يسبقه الغير لم يلزم الحدوث لجواز ان يكون ذلك الغير قديما فيلزم قدم العالم وليس المراد التقدم
بالذات ايضا عندكم لانه لا يلزم منه الحدوث فانا قد بينا ان عدم كل ممكن سابق على وجوده سبقا
ذاتيا اذ يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود ومن غيره استحقاق الوجود ولا التقدم بالشرف
لان العدم ليس اشرف من الوجود وان عنى به التقدم بالغير لم يلزم منه الحدوث ولا التقدم بالوضع
لانتفائه ههنا ولا التقدم بالزمان والا لكان المحدث مفتقرا فى تصوره الى الزمان فلا يكون
الزمان محدثا والا لافتقر الى زمان اخر واجاب المتكلمون بعدم انحصار اقسام التقدم فى الخمسة
فانا نعلم بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم امس على اليوم وليس ذلك التقدم
بالعلية لامتناع تاثير المعدوم فى الوجود ولان اجزاء الزمان متساوية فى الماهية فيستحيل ان
يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولا ولا بالذات اما اولا فلتساوى الاجزاء واما ثانيا
فلامتناع اجتماع المتضائفين هنا فى الوجود وامكانه فى التقدم الذاتى ولا بالزمان والا
لكان للزمان زمان اخر ويتسلسل وهو محال ولا بالشرف ولا بالوضع وهو ظاهر فقد ثبت هنا

في التقسيم الى الجوهر والعرض

١٢

نوع من التقدم يستحيل وجود المتأخر فيه مع المتقدم وهذا النوع من التقدم هو المأخوذ في حد المحدث **قال** اخر كلما يوجد من الممكنات فاما ان يوجد قائماً بذاته كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائماً بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالاً وذلك الغير محلاً **اقول** موضوع هذه القسمة اخص من موضوع السابقة فلهذا اخرها عنها وقيد بقوله من الممكنات ليخرج منه واجب الوجود لانه لا يسمى جوهراً فالموجود القائم بذاته منه ما هو واجب هو الله تعالى ومنه ما هو ممكن وهو الجوهر كالانسان والفرس وغيرهما والموجود القائم بغيره يسمى العرض اى العارض لغيره كالحركة والسواد اذ لا يعقل حركة قائمة بذاتها ولا سواد قائم بذاته بل انما يعقلان حالتين في محل يوجدان فيه وهذا العرض يسمى حالاً والغير الذى قام به العرض يسمى محلاً وفسر الحلول باعتبار عن تبعية العرض للجواهر في المحاذاة التى حصل فيها الجوهر وهو مختص بالاعراض ذوات الوضع ومنقوض بحصول الجوهر في الذات فانه عرض عن مقولة الاين ولا يعقل هذا التفسير فيه وفسره اخرون بانه الاختصاص الناعت وان يكن ذلك الاختصاص معلوماً **قال** والحكماء يقولون الحال اذا كان سبباً لقوام محله كالانسان لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض في الجسم كان عرضاً ومحله موضوعه **اقول** لما نقل عن المتكلمين ان العرض هو الحال في المحل ولا يقوم بذاته ذكر مذهب الحكماء فيه وهو ان الحال لا يجب ان يكون عرضاً بل منه ما هو جوهر فان الحال ان كان سبباً لقوام محله وعلة ما في وجوده يسمى صورة وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالفعل من جهته وهو جزء من ماهية الجسم كالصورة الانسانية للانسان والجسمية للجسم ومحل هذه الصورة يسمى مادة وهيولى وهو الجوهر الذى يوجد معه الجسم بالقوة من جهته كالخشب للسرير وبدن الانسان له وهو جزء اخر للجسم وماهية الجسم تتقوم منهما وان لم يكن الحال مقوماً لمحله كان محتاجاً اليه اذ لا يعقل حلول من دون احتياج ويسمى عرضاً كالبياض بالنسبة الى الجسم ومحله يسمى موضوعاً فالمحل شامل للموضوع والمادة ونعني بالموضوع هو المحل المستغني عن الحال المقوم له فهو اخص من مطلق المحل **قال** والجوهر عندهم كل ما لا يكون في موضوع سواء كان صورة او مادة او مركباً منهما

في الفرق بين الصورة والعرض

وهو

في مباحث الجواهر عند الحكماء

١٢

وهو الجسم عندهم او غيره ذلك **اقول** رسم الحكماء الجوهر بانه الموجود لا في موضوع ولا نعني بالموجود الموجود بالفعل والا لزم الشك في جوهرية زيد عند الشك في وجوده بالفعل بل نعني به الذي لو وجد كان لا في موضوع وهذا انما يتحقق فيما يكون وجوده زائدا على ماهيته وعندهم ان وجود واجب الوجود تعالى هو نفس ماهيته فلا يندرج تحت الجوهر وقولنا لا في موضوع اي لا في محل يتقوم بذلك الحال والا لكان عرضا وهذا نفي لمحل خاص لا لمطلق المحل ونفي الاخص اعم من نفي الاعم فجاز ان تكون بعض الجواهر في محل كما قالوا في الصورة اذا عرفت هذا فنقول عندهم ان الجوهر جنس لانواع خمسة الصورة وهي الجزء الحال من اجزاء الجسم و المادة وهي المحل لها والمركب منهما وهو الجسم والمجرد عن الوضع المتعلق بالبدن تعلق التدبير وهو النفس والمجرد عن الوضع حالا وتدبيرا وهو العقل والى الجوهر المجرد الشامل للنفس والعقل اشار بقوله وغير ذلك ونفاه المتكلمون واستدل بعض المتأخرين على ان الجوهر ليس بجنس بان الموجود عارض وتقييده بكونه لا في موضوع تقييد بامر عدمي لا تصيره جوهرا ولانه لو كان جنسا لكان فصله جوهرا لانه علة فيه فيدخل الجنس في طبيعة الفصل ولان الماهية التي يقال عليها الجوهر ان كانت بسيطة لم يكن الجوهر جنسا وان كانت مركبة فبسائطها ان كانت جواهر لم يكن جنسا وان كانت اعراضا يقوم الجوهر بالعرض ولان الجوهر ان كان هو الاستغنا عن الموضوع لم يكن جنسا لانه سلبي وان كان عبارة عن كون الماهية علة لهذا الاستغناء لم يكن جنسا لان العلية صفة اعتبارية وان كان عبارة عن الماهية التي عرضت لها العلية للاستغناء جاز اختلافها لامكان اشتراك المختلفات في المعلول والجنس يجب اشتراكه والجواب ليس الجنس هو هذا الرسم بل هو معروضه والفصل اذا كان جوهرا لم يجب دخوله فيه لان الصدق اعم من صدق الجنس او صدق العارض وكذا بسائط الماهية التي يقال عليها الجوهر قولا عارضا والماهية التي عرض لها هذه العلية هي الجنس لكن يجب بيان اتفاقها وهو متعذر بل ممتنع لكونه جنسا مشكوك فيه واعلم ان ثبوت الجسم معلوم بالضرورة واما باقي اقسام الجوهر فقد ذهب

بعض

في اثبات المادة والصورة على رأي الحكماء

بعض المتكلمين الى نفي النفس واثبتها آخرون منهم وسكتوا عنها واتفق الجميع على نفي الباقي وتمسك الحكماء على اثبات المادة والصورة بان الجسم واحد في نفسه متصل كما هو عند الحس كذلك لبطلان الجوهر الفرد على ما يأتي ولا شك في انه قابل للانفصال والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فالقابل للاتصال والانفصال ليس هو الاتصال لان الشيء لا يقبل نفسه وعدمه فلا بد من قابل لهما هو المادة وعلى اثبات العقل بانه تعالى واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد وليس جسما لتركبه ولا عرضا لافتقاره الى المحل ولا مادة والا لكانت علة في وجود الصورة والقابل لا يكون فاعلا ولا صورة والا لاستغنت في موجديتها عن المادة فاستغنت في موجديتها عنها وهو محال لانها لو قامت بنفسها كانت متميزة فكانت ذات مادة هذا خلف ولا نفسا والا لاستغنت عن البدن فكانت عقلا وهو المطلوب والاعتراض بمنع وحدة الجسم على ما يأتي من اثبات الجوهر الفرد وكون الانفصال عدما بل هو عبارة عن التعدد والاتصال عن الوحدة وكلاهما عارضان للجسم ويجوز كون الشيء قابلا لعدمه والا انتفى الامكان ولان عدم الوحدة لو كان مقتضيا لعدم الواحد واثبات مادة لزم كان كل في المادة فيكون للمادة مادة اخرى وهو محال ويمنع وحدة الصادر عنه تعالى وتركب الجسم وكون القابل ليس فاعلا او جزءه واستلزام استغناء الوحدة للاستغناء في الموجدية وامتناع اللازم واستدعاء الانقسام للمادة **قال** واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها الجوهر الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم هو الطويل العريض العميق **اقول** لما ذكر ان الجسم عند الحكماء مركب من المادة والصورة ذكر مذهب المتكلمين فيه فانهم اتفقوا على انه مؤلف من الجواهر الافراد ونعني بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا يقبل القسمة البتة في جهة من الجهات لان احد الجوهرين اذا انضم الى صاحبه زاد المجموع على مقدار الواحد بالضرورة فاذا حصل التاليف في الجهات الثلاث حصل طول وعرض وعمق وهو معنى الجسم واختلفوا في اقل عدد يتالف منه فعند الاشاعرة انه يتالف من جوهرين

في اثبات الجوهر الفرد

في امتناع جوهر الفرد عند الحكيم

من جوهرين

لانهم فسروا الجسم بانه المنقسم مطلقا واقل ما يحصل القسمة فيه جوهران اما المعتزلة فانهم رسموه بانه الطويل العريض العميق ليخرج عنه الخط الذي هو مجرد الطول والسطح الذي هو مجرد البعدين وينبغي الحد منطبقا على الجسم ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يتألف من اربعة جواهر بان يتركب مثلث من ثلثة جواهر فيحصل طول وعرض ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري فيحصل العمق ايضا وقال اخرون انه يتألف من ستة لان المثلث وهو الطول والعرض اذا اطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه مؤلف من ثمانية جواهر لان الجوهر اذا تألف مع مثله حصل خط هو طول واذا ضم خط الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا اطبق سطح على مثله حصل الجسم وهذا النزاع لفظي **قال** والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود **اقول** اختلف الناس في اثبات الجوهر الفرد ونفيه فاثبته اكثر المتكلمين وبعض قدماء الحكماء ونفاه اكثر الحكماء لوجوه **الاول** الزمان ثابت والماضي والمستقبل معدومان والحاضر ان كان معدوما كان منفيا هذا خلف وان كان ثابتا فان كان منقسما امتنع وجود اجزائه دفعة لقضاء الضرورة بانه غير قار الذات فيكون بعضه ماضيا او مستقبلا فلا يكون ما فرضناه حاضرا حاضرا هذا خلف وان لم يكن منقسما ثبت جزء لا يتجزى في الزمان فيثبت في الحركة لان القدر الموجود من الحركة في ذلك الان ان كان غير منقسم فالمطلوب والا لزم انقسام الان لان الزمان الذي يقع فيه نصف الحركة نصف الزمان الذي يقع كل الحركة فيه هذا خلف فثبت الجزء الذي لا يتجزى في الحركة فكذا في الجسم لان المسافة التي يقع فيها تلك الحركة الغير المنقسمة ان انقسمت كانت الحركة منقسمة لان الحركة التي الى نصفها نصف الحركة التي الى كلها هذا خلف والا فالمطلوب **الثاني** اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع الملاقاة غير منقسم والا لخرج احدهما عن شكله المفروض لانا نخرج خطين من المركز الى طرفي خط الملاقاة فيرتسم مثلث قاعدته خط الملاقاة فاذا اخرج من المركز عمود كان اقصر من الخطين لانه يوتر حادة وهما يوتران قائمتين فلا يكون الكرة حقيقية فاذا ادرنا الكرة على السطح حتى يتم الدائرة حصلت نقط متتالية يتركب منها الدائرة والسطح **الثالث** انا حركنا خطا قائما على مثله حتى يماسه كان ما لا ينقسم ملاقيا في كل ان لشئ

فتتركب

في الأدلة الدالة على امتناع جوهر الفرد

فيتركب المتحرك عليه من النقط **الرابع** النقطة ذات وضع غير منقسمة فان كانت جوهرًا فالمطلوب والا فالمحل ان كان منقسمًا انقسم الحال والا لم يكن حالاً في كله وان لم يقبل القسمة فالمطلوب **الخامس** برهن اقليدس على وجود زاوية هي اصغر الزوايا الحواد فلا تقبل القسمة **السادس** لو انقسم الجوهر لكان انقسامه اما متناهيًا فالمطلوب او غير متناه فيكون الاقسام الغير المتناهية ثابتة فيه بالفعل لان القسمة لا تحدث فيه مقدارًا زائدًا على ما لم يكن و الثاني باطل والا لامتنع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه لانه يمتنع قطعها الابعد قطع نصفها ويمتنع قطع نصفها الابعد قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى ولامتنع ان يلحق السريع البطيء السابق لان البطيء حال قطع السريع يقطع شيئًا فاذا قطعه السريع قطع البطيء شيئًا اخر وهكذا ولان زيادة الاجزاء يقتضي زيادة المقدار فاذا كانت الاولى غير متناهية كان المقدار غير متناه ولانا ناخذ منها اجزاء متناهية ونؤلفها على تناسب الجهات فيحصل جسم نسبته الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه لكنها نسبة المقدار المتناهي الى المقدار المتناهي هذا خلف واحتج الحكماء على نفيه بوجوه **الاول** الجوهر ان اتحد الطرف المماس لاحدهما بالطرف المماس للاخر لزم التداخل والا انقسم **الثاني** اذا وضع على طرفي الخط المركب من ثلثة جواهر ثم حركا دفعة تلاقيا في الوسط فانقسمت الجثة ولو كان مركبًا من اربعة وتخالف وضعهما او تحركا وتحركا تحاذيا على منتصف الثاني والثالث **الثالث** بطوء الحركات ليس لاجل تخلل السكنات والا لكان التفاوت بين حركات الشمس والفرس على نسبة زيادة السكنات على الحركات فكانت سكنات الفرس ازيد بكثير من حركاته فيلزم خفاء الحركات فاذا قطع السريع فالبطيء ان لم يقطع شيئًا كان ساكنًا هذا خلف وان قطع اقل لزم الانقسام ولا يقطع جزءًا ولا اكثر والا لكان مساويًا او اسرع **الرابع** اذا تحركت الكرة في الوضع تحركت منطقتها وجميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة فاذا قطعت المنطقة جزءًا فان قطع باقي الدوائر جزءًا تساوت المدارات كلها هذا خلف وان قطعت اقل من جزء لزم الانقسام **الخامس** ظل المقياس ان تحركت عند حركة الشمس تساوى قدرهما وللنهار وسطه هف

وان تحركت متساويا تساوى المدارات هذا خلف وان كان قد لزم الانقسام عند حركة الشمس خ

لا يتجزى السادس المربع المركب من ستة عشر جزءا ان ثلاثة اجزاء قطره تساوى لاحد الضلعين

وان تباعدت بما يتسع لجوهر يساوى الضلعين وهو محال لتشكل الحمار والا لزم الانقسام و

تمام الادلة من الطرفين والاعتراضات عليها وبيان الانفصال عنها ذكرناه فى النهاية قال

والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون

نوعا عشرة منها تختص بالاحياء وهى الحيوة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة و

الاعتقاد والظن والنظر والالم اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الجوهر شرع فى البحث عن

عارضه وهو العرض وهو عارض عند المتكلمين لاحد وعشرين نوعا عشرة منها تختص بالاحيا

فلا توجد فى غير الحى الحيوة وهى صفة تختص بالحى يصح بها عليه ان يعلم ويقدر لا نراولا اتصافه

بامر ممكن يقتضيه هذه الصحة لم يكن اتصافه بها اولى من اتصاف الجماد بها استوائهما فى الجسمية والتركيب

وليست عبارة عن اعتدال المزاج لانه يشترط فيها ولا عن قوة الحس والحركة لانها معلولة للحيوة وهى

مشروطة بالبنية عند المعتزلة والحكماء لامتناع وجودها فى الجوهر الفرد خلافا للاشاعرة الثانى

الشهوة وهى كيفية حاصلة للحى تقتضى الجذب للشئ ومبدأ الجذب ادراكه من حيث هو ملايم وهى

مغايرة للارادة فان المريض يريد الدواء ولا يشتهيه الثالث النفرة وهى كيفية حاصلة تقتضى

الدفع للشئ ومبدأ الدفع ادراكه من حيث هو غير ملايم وهى مغايرة للكراهة لان المريض ينفر

عن الدواء ويريده الرابع القدرة وهى الصفة التى باعتبارها يكون الحيوان اذا شاء ان يفعل فعل

واذا شاء ان يترك ترك تبعا للداعى وعدمه لان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ولا مايز

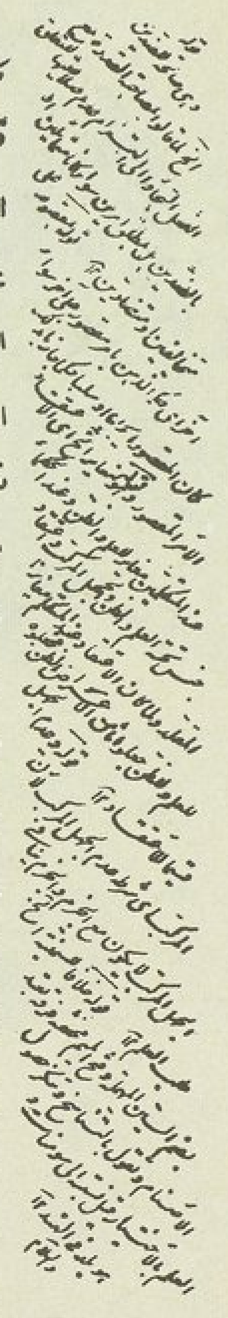
الا هذه الصفة ولا يجب عندها الفعل بل مع انضمام الداعى ولا ينافى الوجوب عند الداعى

التساوى عند خلو القدرة عنه وتتقدم عليه عند المعتزلة والحكماء لانا حال القيام نعلم

انا قادرون على الجلوس وانكاره مكابرة ولان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن

قادرا لزم تكليف ما لا يطاق وخالف الاشاعرة فى ذلك لان البقاء عندهم عرض فلو تقدمت

فى مبحث الاعراض



كانت باقية فيلزم قيام العرض بمثله وهو باطل لانه لا بد من الانتهاء الى محل جوهري فيكون الكل
قائما به ونمنع كون البقاء عرضا وانما هو امر اعتباري يحكم به الذهن للماهية عند مقارنته وجودها
الزمان الثاني سلمنا لكنه يجوز قيام العرض بمثله كالسرعة القائمة بالحركة واحتياج الجميع الى
محل جوهري لا ينافي حلول بعضها في بعض ولا يستدعي القدم البقاء لجواز استناد الفعل
الى قدرة متجددة وهي صالحة للضدين عند المعتزلة والحكماء خلافا للاشاعرة الخامس
الارادة وهي صفة يقتضي ترجيح احد طرفي المقدور واختلفوا فذهب بعض المتكلمين الى انها
نفس الداعي شاهدا وغائبا وارادوا بالداعي علم القادر او ظنه او اعتقاده بما اشتمل الفعل عليه
من المصلحة وعند بعضهم انه كذلك غائبا لا شاهدا وعند الاشاعرة انها زائدة مطلقا لانا نعلم
مزيد وانما احتيج اليها لان نسبة القادر واحدة الى الطرفين فلولا الزائد لامتنع الفعل ولا يصح
ان يكون هو العلم لانه تابع للفعل التابع للارادة السادس الكراهة وهي صفة التي تقتضي ترجيح
الترك والبحث فيها كالارادة السابع الاعتقاد وهو حكم الذهن بمقصود على آخر ايجابا او سلبا حكما جازما
فان لم يكن مطابقا كان جهلا مركبا وهو نوع مغاير للعلم والظن عند المتكلمين وعند الحكماء انه جنس
لهما لان الحكم ان لم يكن جازما كان ظنا وان كان جازما فان كان مطابقا ثابتا فهو العلم والا
فهو الجهل المركب او اعتقاد المقلد الثامن الظن وهو ترجيح الطرفين على الآخر ترجيحا غير مانع من النقيض
في الذهن فان طابق فصادق والا فكاذب التاسع النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل
بها الذهن الى امر آخر وهو واجب عقلا عند المعتزلة فان المعرفة واجبة لانها دافعة للخوف الحاصل
من اختلاف العقلاء او الخاطر ولا يتم الا به بالضرورة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
خروج الواجب عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وشرطه عدم العلم لامتناع تحصيل الحاصل
وعدم الجهل المركب لمنافاة الجزم للطلب وهو اول الواجبات عند بعضهم والحق انه القصد اليه
وهو مفيد للعلم خلافا للسمنية لانا نجزم جزما علميا بالنتيجة حال العلم بالمقدمتين العاشر
الالم وهو ادراك المنافي واللذة ادراك الملائم وقيل انها عدمية وهي الخلاص عن الالم

في مباحث الاعراض

١١

كما ذهب اليه محمد بن زكريا الطبيب فلهذا اهملها المصنف واختلف في سبب الالم فقيل انه تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف واعترض على الاول بانه عدمي فلا يكون علة للوجودي ولانه حاصل عند الاغتذاء مع انتفاء الالم **قال** واحدى عشرة يكون للاحياء وغير الاحياء وهي الكون وهو يشتمل على اربعة اشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف والاعتماد كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والرائحة والطعم والصوت والاثنان اللذان او الثلثة التي زاد بعضهم الفناء والموت والبقاء **اقول** هذه الاعراض لا يفتقر موضوعها الى كونه حيا **الاول** الكون وهو حصول الجسم في الحيز وهو الاين عند الحكماء وهو مغاير للجسم والمكان لانه نسبة بينهما وهو جنس لاربعة انواع الحركة وهي الحصول الاول في الحيز الثاني وعند الحكماء انها كمال اول لما بالقوة في المكان الثاني من حيث هو بالقوة اما كونها كمالا فلانها عرض وجد للجسم بعد عدمه فكانت كمالا له واما كونها اولا فلان الجسم ما دام في مكانه الاول يفقد الكون في المكان الثاني والسلوك اليه لكن السلوك اليه هو اسبق الكمالين فهو كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وبه ... ق الحركة سائر الكمالات لانها اذا وجدت تخرج ما هي كمال له من القوة الى الفعل ولا يستلزم كمالا اخر والحركة بعد حصولها يكون الجسم بالقوة في المكان الثاني ولو خرج الى الفعل انتفت كليتها وبعض الاوائل ينفي الحركة لانها ليست عبارة عن المماسة الاولى فان الجسم لم يتحرك بعد ولا عن الثانية لانها قد انقطعت ولا عن مجموعهما لعدم تحققه في الحالين ولا وسط بين المماستين والا كان هو المماسة الثانية والثانية ثالثة هذا خلف وسيتقن الكلام اليها **الثاني** السكون وهو عند المتكلمين عبارة عن الحصول في الحيز اكثر من زمان واحد وعند الاوائل انه عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالتقابل بينهما عند المتكلمين تقابل الضدين وعند الاوائل تقابل العدم والملكة **الثالث** الاجتماع وهو كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث **الرابع** الافتراق وهو كونهما بحيث يتخللهما ثالث ولا نوع له غير هذه الاربعة عند بعضهم واثبت بعضهم كونا خامسا وهو اول حصول الجسم في مكانه الذي

خلقه

بحيث انها لما هو بالقوة من حيث هي بالقوة حاصل في المكان الثاني

خلقه الله تعالى فيه فانه ليس حركة ولا سكونا وبعض المتكلمين جعل الحركات بعض السكنات لان التمايز
بينهما بالبقاء وعدمه وهو لا يوجب اثنينية في الماهية كالصبي والرجل فعلى هذا يكون هذا الكون
داخلا تحت السكون الثاني التاليف واثبته ابو هاشم واصحابه عرضا قائما بمحلين لا انه لان بعض
الاجسام يصعب تفكيكها وبعضها يسهل فلولا اختصاص ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة
لم يكن اولى بها من ضدها ولا من غيره وذلك المقتضي يستحيل ان يقوم بالجوهر الواحد لاقتضائه
ما يتعلق بالجوهرين ولا بانه بين اثنين والا لجاز ان يقوم بالجبل الواحد تاليف واحد لعدم الاولوية
في عدد ح وكذا اذا اخذنا جزء واحدا من اجزائه عدم تاليفه بعدم بعض محله فيسهل تفريق الباقي
وهو معلوم البطلان والمحققون من المتكلمين نفوا هذا التاليف ومنعوا من قيام العرض الواحد باكثر
من محل واحد بالضرورة كامتناع حلول الجسم في مكانين والحكماء جوزوا قيام العرض الواحد بمحل
منقسم كالوحدة القائمة بالعشرة والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح والحيوة القائمة
بالبنية المنقسمة الى الاعضاء وهو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم **الثالث** الاعتماد
وهو الميل عند الحكماء كالثقل والخفة وهو واسطة بين الحركة وعلتها فان الثقل علة للحركة الى المركز
والخفة علة الحركة الى المحيط وهو مغاير للحركة كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فانه
يحس بخفته ولا حركة له وكذا الحجر المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له وكذا الحجر
المسكن تحت اليد في الهواء يحس بثقله ولا حركة له فيه واستدل الاوائل عليه بانه لولاه لساوت
الحركة المقرونة بالعائق الخالية عنه في الزمان والثاني باطل بالضرورة بيان الشرطية انا لو فرضنا
جسما خاليا عن حركة قسرا مسافة ما فانه يحركها في زمان بالضرورة واذا فرضناه مع معاوقة
تحرك تلك المسافة بتلك القوة فانه يحركها في زمان ازيد فان فرض معاوق اخرى اقل على نسبة
الزمانين وجب ان يحركها في الزمان المساوي لزمان الحركة الخالية عنه هذا خلف والبحث فيه مذكور
في النهاية **الرابع** الحرارة وهي كيفية محسوسة تحدث الخفة والتخلخل وتجمع بين المتجانسات وتفرق
بين المختلفات من المركبات وهي جنس للكيفية المحسوسة عن النار والاشعة والحادثة عن الحركة

في مباحث الاعراض

٢١

والحرارة الغريزية مخالفة لها بالنوع **الخامس** البرودة وهي كيفية ملموسة تحدث ما يقابل فعل
الحرارة كالثقل والتكاثف وذهب بعضهم الى انها عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا وهو
غلط لانا نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على مطلق الجسمية والعدم لا يحس به **السادس** اليبوسة
وفسرها ابو علي بانها كيفية يعسر بها قبول موضوعها للاشكال الغريبة وتركها وهو بالصلابة اولى
وقيل انها الجفاف **السابع** الرطوبة وفسرها قوم بانها الكيفية التي تكون بها الجسم يسهل الالتصاق بالغير
ويسهل الانفصال عنه فالهوى ليس برطب وآخرون بانها الكيفية التي يكون بها سهل التشكل بشكل
الحاوي الغريب سهل الترك له فيكون الهوى رطبا والنار ارطب وقيل انها البلة والحق ان هذه امور
محسوسة لا يجوز تعريفها او لا يمكن الا باعتبار اضافات لازمة لها لا تدل شيء منها على حقيقتها فلا
يفيد تعريفها ما يفيد الاحساس **الثامن** اللون وهو عند ابي هاشم جنس السواد والبياض و
الحمرة والخضرة والصفرة وما عدا هذه الخمسة مركب منها كالزرقة والعودية وعند بعض الاوايل
ان الخالص السواد والبياض والباقي مركب منهما وعند آخرين منهم ان السواد لون حقيقي دون
البياض لانه يتخيل عند مخالطة الهوى للاجسام الشفافة الصغيرة جدا كزبد الماء ويبطل بالبيض
المسلوق فانه يصير بعد الشفافة ابيض لا باعتبار احداث النار هوائية فيه لانه بعد الطبخ اثقل وشرط
رؤية الضوء وقال ابو علي انه شرط وجوده لان اللون غير مرئي في الظلمة فان كان لعدمه فالمطلوب و
ان كان لان الهواء المظلم عايق بطل فان الظلمة ليست كيفية عايقة عن الابصار ولهذا يشاهد
البعيد من قرب من النار واللون من الكيفيات المبصرة واختلف الاوايل في كيفية الابصار فقال
بعضهم انه يخرج شعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند المرئي وزاويته عند العين و
هو خطاء لان الخارج يستحيل ان يكون جسما فانه لا يخرج من العين على صغرها هذا المقدار العظيم
وان يكون عرضا فان الاعراض لا تنتقل وقال آخرون بالانطباع وهو خطاء ايضا لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وقد بينا الحق في ذلك في النهاية وقال بعضهم الضوء نوع من اللون وهو خطا
فان السواد والبياض يشتركان في الاضاءة ويختلفان في ماهيتهما وانما هو كيفية منبسطة على

الاجسام

[illegible]

الاجسام من غير ان يقال انها سواد وبياض او غيرهما **التاسع** الصوت وكيفية محسوسة
بحاسة السمع ويمتنع بقاؤه وقيل انه جسم وهو خطاء لتشارك الاجسام في الجسمية واللمس والابصار
دون الصوت ويحصل بتموج الهواء الحاصل من قلع او قرع الى ان يصير الى سطح الصماخ ولا
ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل تموج يحصل بالتدارك الصدم بعد
صدم مع سكون بعد سكون كتموج الماء ونازع قوم في اشتراط وصول التموج الى الصماخ
والا لما سمع الكلام من وراء جدار على هيئته ولان الحامل للحروف اما كل جزء واحد فلا
يسمع الا الواحد واذا تموج الهواء وقاوم ذلك التموج جسم ثقيل او جدار او كثير بحيث يرد ذلك
التموج الى خلف على شكله حدث صوت آخر هو الصدى فان تقاربت المسافة اتحد التموجان
فيسمع الصوت اشد والحروف اصوات معتمدة على المخارج وقال الرئيس الحرف هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **العاشر** الرائحة وهي
كيفيات مشمومة ولم يوضع لانواعها اسماء وانما تختص بالاضافة الى الموافقة والمخالفة فيقال
رائحة طيبة ومنتنة او بالاضافة الى الطعوم المقارنة لها فيقال رائحة حلوة وحامضة ولا يفتقر
في ادراكها الى انفصال محلها والا لعدم الجسم ذو الرائحة عند تواتر ادراكها **الحادي عشر**
الطعم وهو كيفية مدركة بحاسة الذوق وهو جنس لتسعة انواع لانها كيفية مزاجية فالحامل
له اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في كل منها اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة
بينهما فالحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض
والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة عن
البسيطة فان البسيطة عديمة الطعم عما من شانه حصول الطعم له واثبت ابو هاشم الفناء معنى
يضاد الجواهر لان الاجسام باقية فلا تعدم لذاتها ولا للفاعل لان الفاعل شانه التاثير لا عدمه ولا
لعدم المؤثر لاستغناء الباقي عنه ولا لانتفاء شرط هو العرض لان الجوهر شرط العرض فلا يدور

فبقي

فبقي ان يكون للطريان ضد هو الفناء ولا بقاء لكن لا لافتقاره الى ضد وهذه المقدمات ضعيفة و اثبت الاخرون الموت لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق التقدير والمقدر لا يجب ان يكون وجوديا واطلاق الخلق عليه مجاز **قال** والحكماء قالوا اجناس الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين ومتى والملك والفعل والانفعال **اقول** ذهب جمهور الحكماء الى ان اجناس الاعراض تسعة الاول الكم وهو عبارة عن القابل للمساواة واللامساواة لذاته ويخرج بهذا القيد ما يقبلها باعتبار غيره وهو ما يحل في الكم او يحل الكم فيه او يتعلق به نوع ما من التعلق ورسمه بعضهم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه واحد عاد اما بالفعل كما في المنفصل او بالقوة كما في المتصل اولا لان المساواة اتحاد في الكم وهو اما متصل ان امكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى عند حد واحد مشترك بداية لاحد القسمين ونهاية للاخر واما منفصل وهو العدد لا غير ان لم يكن كذلك و المتصل اما قار الذات يمكن اجتماع اجزائه في الوجود دفعة اولا وهو الزمان خاصة والقار ان انقسم في جهة واحدة لا غير فهو الخط وان انقسم في جهتين خاصة فهو السطح وان انقسم في ثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل المقادير عليها و المتكلمون نفوه لانه مبني على نفي الجواهر ولان الاثنينية ان وجدت في كل واحد لزم في واحد كان الواحد اثنين هذا خلف وان حلت في المجموع كان البحث في الهيئة الاجتماعية كالبحث فيها ولو كان العدد عرضا فان كان يحل محله منقسما لزم اجتماع الامثال والا كان حصول محله في الحيز بعد الحصول كله فيه فينقلب الجوهر عرضا وبالعكس والمنفصل يتناهى في النقصان الى الواحد ولا يتناهى في طرف الزيادة و المتصل لا يتناهى في جانب النقصان عندهم ويتناهى في جانب الزيادة خلافا للهند والا لامكن فرض خطين خرجا من نقطة واحدة كما في مثلث فالبعد بينهما يتزايد على نسبة امتدادهما فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واختلفوا في البعد الذي هو مجرد الطول والعرض والعمق هل يستحيل قيامه بذاته اولا فقال ارسطو بالاول وجعلوه عارضا للمادة دائما و يمتنع تداخل البعدين لذاتيهما ومنع منه افلاطن وقسمه الى جوهر قائم بذاته وهو المكان الذي

نسري فيه الاجسام وتتحد بعادها بها ولا يمتنع تداخلها لخلوه عن المادة والصورة وهو ملاق
للاجسام وارسطو جعل المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي وابطل افلاطن بالزام كون الحجر الواقف في الماء والطير في الهواء متحركين و
كون الشمس ساكنة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى امتناع خلو هذا البعد عن جسم شاغل
وان كانت الحركة مع العايق كهي لا معه لانه اذا تحركت مسافة خالية في زمان ما ثم تحرك في
ملاء كان الزمان اطول فاذا فرض في ملاء اخرق من الاول على نسبة الزمانين ساوت في
الزمان الحركة الخلائية وبطل بان الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان والتفاوت انما
هو فيما يستحقه بسبب المعاوقة وجوزه الاخرون والا لزم الدور او التداخل او حركة اجزاء جميع
العالم عند حركة البقة والتخلخل والتكاثف الحقيقيان مبنيان على اثبات المادة الثاني الكيف
وهو هيئة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء
اوليا فالهيئة يخرج بها الجوهر وعدم توقف تصورها على تصور غيرها يخرج به الاعراض
النسبية وعدم اقتضاء القسمة وعدمها يخرج به الكم وقوله اقتضاء اوليا يرجع الى اقتضاء
عدم القسمة وذكر ذلك ليدخل فيه العلم بما لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة لا اقتضاء اوليا بل
اقتضاء متعلقه وهو جنس يندرج تحته اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى
الحواس الخمس الملموسات كالحرارة والبرودة وغيرهما والمبصرات كالاضواء والالوان والمسموعات
كالاصوات والحروف والمذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروايح وهذه ان كانت
راسخة سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها والا فهي انفعالات الثاني الكيفيات النفسانية
وهي المتعلقة بذوات الانفس كالعلوم والظنون والادراك باحدى الالات الخمس التي هي
الحواس الظاهرة والارادة والشهوة وغيرهما من الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت
ملكات وان كانت غير راسخة سميت حالات الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتربيع والتثليث والمنفصلة كالزوجية والفردية والاولية و

في الاضافة

والتركيب الرابع الكيفيات الاستعدادية فان كانت نحو الدفع فهو القوة كالمصحاحية وان كانت نحو القبول فهي اللاقوة كالممراضية الثالث المضاف وهو النسبة المتكررة ورسموه بانه ما يعقل بالنسبة الى غيره ولا وجود له سوى ذلك فبالاول يخرج عنه الجوهر والكيف وبالثاني يخرج عنه باقي الاعراض النسبية فانها وان علقت بالنسبة الى غيرها الا ان لها ماهيا معروضة فان الاين ليس نفس نسبة الحصول في المكان بل هو عرض في نفسه يعرض له النسبة لانه لولاه لكانت النسبة جزء من المقولات النسبية فكانت جنسا عاليا على ان بعض المتاخرين ذهب اليه وجعل الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة ويخرج عنه ايضا المضاف المشهوري وله خواص التكافؤ في الوجودين الخارجي والذهني فلا تقدم لاحدهما على الاخرى ووجوب الانعكاس فالاب اب للابن والابن ابن للاب ولو نسب الى احدهما مجردا عن الاضافة لم يثبت الانعكاس كما تقول الاب اب لانسان ولا يقع النسبة حقيقة واحتجوا على اثباته بان العقل يحكم بفوقية السماء وهو حكم صادق مطابق وليست الفوقية عدمية لانها نقيض اللافوقية الصادقة على المعدوم فتكون معدومة فيكون نقيضها ثبوتيا ومنع المتكلمون من ثبوته وثبوت كل عرض نسبي والا لزم التسلسل لان حلولها في محلها نسبة لها اليه واضافة ثم تلك الاضافة تفتقر الى محل فيكون لها اضافة اخرى اجاب الرئيس بانا لا بد ان نعقل مضافا فانا باعتبار الابوة اثبتنا اضافة الابوة ولما عقلنا حصولها في المحل اثبتنا اضافة اخرى هي الحصول مغايرة للابوة لتغايرهما في الحقيقة اما حصول ذلك الحصول فانه داخل تحت مطلق الحصول في المحل فلا يستدعي ثبوت اضافة اخرى وليس ببعيد لان اضافة الحصول مغايرة النسبة لكلي المنتسبين وكان التسلسل لازما والمضاف قسمان حقيقي وهو نفس الاضافة كالابوة ومشهوري وهو محلها او المجموع منهما الرابع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب بعض اجزائه الى بعض وبسبب انتساب اجزائه الى امور خارجية عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض كالمحاذاة مثلا وكذا نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه وهو كون رأسه من فوق ولولا النسبة الثانية كان الانعكاس قياما والاقرب جعل المقولة هو النسبة الاولى لانها جزء من المجموع اعم منه

فيكون هو الجسم العالى ولنعد انواع المجموع الخامس الاين فهو نسبة الجسم الى المكان بالحصول فيه وهو حقيقى كالكون فى المكان الحقيقى وغيره وهو الكون فى غيره السادس المتى وهو نسبة الشئ الى الزمان بالحصول فيه او فى طرفه السابع الملك وهو نسبة التملك وهو وجود شئ لشئ من شانه ان يتصف به فيقال له مال وله علم وله سواد فهذه نسبة له هى الملك ولاجل اشتباه هذه المقولة بغيرها فان التملك قيل انه نوع من المضاف فوضع له الحكماء ثلاث عبارات الملك والجدة وله قال الرئيس انى لست احصلها ويشبه ان يكون عبارة عن كون الشئ محيطا بشئ اخر بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص واحترز بالاخير عن احاطة اهاب الهرة بها ونقضه المصنف بالغمد للسيف فهو محيط ينتقل بانتقاله وليس الغمد ملكا للسيف الثامن الفعل وهو نسبة التاثير وهو هيئة تعرض للفاعل حال صدور الفعل عنه كالاحراق للنار فاذا استقر الفعل خرج من المقولة التاسع الانفعال وهو نسبة التاثر وهى هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحتراق حالة الانفعال والمتكلمون منعوا من ثبوتهما فى الخارج والالزم التسلسل لان الانفعال والفعل لو كانا ثبوتيين لكانا ممكنين ويكون لهما فعل وانفعال واعلم ان كون كل واحد من هذه المقولات جنسا من اصعب الاشياء اثباتا لانه يتوقف على كون كل واحد منها ثبوتيا وذاتيا وكان الذاتى المشترك واعم من كل خبر يندرج تحته قال ويسمى هى مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات اقول هذه الاعراض التسعة اجناس عالية لجميع الاعراض والجوهر جنس عال لجميع الجوهر وكل ممكن اما جوهر او عرض فصارت هذه المقولات العشر شاملة لجميع الممكنات ومن اثبت النقطة والوحدة والان لا يتم هذا الحكم عنده لانها ممكنة وبسيطة ولا يندرج تحت جنس نعم المقولات اجناس الاجناس وهذه البسائط وان كانت ممكنة وعامة فليست اجناسا بالاتفاق

اه جواب عن نقض الحصر بالنقطة والوحدة والآن ومحصله انهم حصروا الاجناس العالية فى التسع والمذكورات

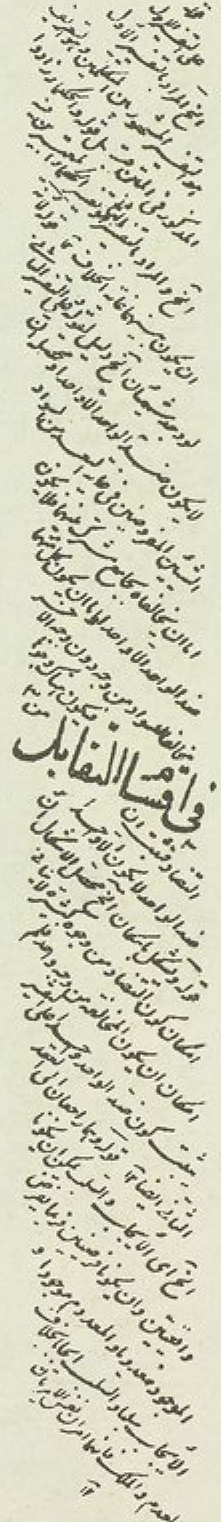
افرادها فى الماهية قال اصل اخر الموجودات اما ان يكون متماثلة واما متضادة واما متخالفة اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين فى البياضية اقول هذه قسمة الموجودات بنسبة بعضها الى البعض وهى من الامور العامة ولهذا قدمها لاحتياجه اليها وتقريرها ان كل موجودين اما

متماثلان

متماثلان اى يكون المعقول عن احدهما هو المعقول من الاخر وانما يتمايزان باعراض زائدة على ماهيتهما كالبياضين المتساويين فى تمام الماهية وانما يختلفان باعتبار اضافتهما الى موضعين متغايرين ونسبتهما الى الموضع خارج عن حقيقتهما واما ان لا يتماثلا بان يكون المعقول من احدهما ليس هو المعقول من الاخر فان امكن اجتماعهما كالسواد والحركة فهما المختلفان والا فهما الضدان كالسواد والبياض والاقرب ان يقال الموجودان اما متماثلان او مختلفان والمختلفان اما ان يمكن ان يجتمعا اولا والاول هو المختلفان غير المتقابلين والثانى اما ان يعقل احدهما بالقياس الى الاخر اولا والاول المضافان والثانى المتضادان **قال** واما المتضادة فهى الاعراض التى يكون من جنس واحد ولا يمكن ان يجتمع فى محل واحد فى وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان والحكماء زادوا فى حدودها ان يكون بينهما غاية البعد **اقول** الموجودات المتضادة هى الاعراض التى يكون من جنس واحد ولا يمكن اجتماعها فى محل واحد فى وقت واحد ويمكن حلولها فيه على التعاقب وخلوه عنها جميعا وذلك مثل السواد والبياض وغيرهما من انواع الالوان واخذ الاعراض فى حدها لتخصيصها بها فان الجواهر لا تضاد عند من ياخذ فى حدها التعاقب على موضوع واحد لان الجوهر لا يحل فى موضوع فان اكتفى فيه بالتعاقب على مطلق المحل كان لبعض الجواهر ضدا كالصور النوعية المتعاقبة على المحل الواحد واخذ الدخول فى جنس واحد خرج عن الحد لان التضاد لا يعرض للاجناس بالاستقراء ولا للانواع الا اذا اندرجت تحت جنس اخير ولا ينتقض الاول بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا الثانى بالشجاعة والتهور المندرج احدهما تحت جنس الفضيلة والاخر تحت الرذيلة لعروض التضاد لهما وقولنا لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد احتراز عن انواع مندرجة تحت جنس ويجتمع فى محل واحد ليدخل فيه المتضادة فانه يمكن اجتماعها فى محل واحد لكن لا فى وقت واحد ويمكن حلول المتضادة فى المحل الواحد على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان فان الهواء خال عنها هذا هو المتضاد بحسب الشهرة اما بحسب التحقيق فكما ذهب اليه الحكماء وهو ان يزاد فيه ان يكون بينهما غاية التباعد **قال** فاذن يجوز

فى التضاد

ان يكون لعرض واحد اضداد كثيرة على الرأى الاول ولا يجوز ان يكون له الا ضد واحد على الرأى الثانى وما على التماثلة والمتضادة مخالفة **اقول** على التفسير الاول يجوز ان يكون للشئ الواحد اضداد كثيرة لانه لا يعتبر فيه غاية البعد كالسواد الذى يضاده جميع انواع اللون لعدم امكان اجتماعهما فى محل واحد فى موضوع واحد فى وقت واحد وعلى التفسير الثانى لا يكون للواحد الا ضد واحد هو الطرف فالسواد المقابل له فى الغاية يضاده البياض فى الغاية لا غير لانه لو وجد شيئان فى غاية البعد من السواد فاما ان يكون مخالفتهما له بوجه مشترك بينهما فيكون الضد للسواد هو ذلك الوجه المشترك وهو واحد فضد الواحد واحد واما ان يكون كل منهما مخالفا له بوجه مغاير للوجه الذى خالف الاخر به فيكون هناك وجوه من التضاد لا وجها واحدا وهو ممكن ويشكل بامكان ان يكون الوجه الذى يخالف به السواد الامور الكثيرة واحدا وان تشترك الامور الكثيرة فى شئ واحد **قال** واعلم ان التقابل الذى يشمل التضاد وغيره على اربعة اوجه احدها التقابل بالتضاد والثانى التقابل بالنفى والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم كالبصر والعمى والرابع التقابل بالتضايف كالابوة والبنوة **اقول** لما ذكر انقسام الموجودات الى المتضادة وغيرها بحث عن جنس التضاد وهو التقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان فى ذات واحدة من جهة واحدة فى وقت واحد فاللذان يتناولان الايجاب والسلب وقولنا لا يجتمعان فى ذات واحدة يخرج عنه غير المتقابلة وقولنا من جهة واحدة فى وقت واحد ليدخل فيه المتضايفان فانهما قد يجتمعان فى ذات واحدة لكن باعتبار جهتين كالابوة والبنوة فانهما قد يجتمعان لا من جهة واحدة بل باعتبار جهتين فان زيدا يكون ابا بالنسبة الى جهة و يكون ابنا باعتبار جهة اخرى او فى وقتين فان السواد والبياض قد يجتمعان فى وقتين فى محل واحد هو جنس تحته اربعة انواع تقابل التضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف لان المتقابلين ان كانا وجوديين فان عقل كل واحد منهما بانفراده فهما الضدان وان عقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان وان كان احدهما عدميا فان اعتبر موضوع واحد لهما فهو العدم و الملكة والا فهما السلب والايجاب وهما راجعان الى العقد والضمير بخلاف العدم والملكة فانهما



راجعان الى ما في نفس الامر ولا يمكن تقابل العدمين اما المطلقان فلاتحادهما واما المضافان فلصدقهما على ما غاير الملكتين واما المطلق والمضاف فلان احدهما اعم من الاخر والتقابل من حيث العموم والخصوص لا يتحقق فان قيل التقابل الذي هو نوع من المضاف وباعتبار ذاته اعم من المضاف ولا امتناع في عروض الخاص للعام والسواد من حيث انه مضاد للبياض مضايف لا من حيث ذاته وتعاند الضدين اشد من تعاند السلب والايجاب لاستلزام الخاص العام دون العكس وقيل بالضد لان المعاند الخير هو انه ليس بخير والشر باعتبار انه ليس بخير عاند الخير لا باعتبار اخر **قال** اصل اخر الدور محال وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة والمتاخر من حيث هو متاخر متقدما على متقدم من تلك الحيثية **اقول** الغرض الاقصى من هذا الفن هو اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وهو متفق على ابطال الدور والتسلسل فلهذا قدمه المصنف والدور هو ان يتوقف كل من الشيئين على صاحبه فيما هو متوقف عليه كما لو توقف وجود العلة على وجود معلولها المتوقف على وجود علته وكما في المتاخر من حيث هو متاخر فاذا تقدم على متقدمه من حيث تلك الحيثية والثاني اعم لتحققه في العلل والمعلولات وغيرهما فان المتاخر عن المتاخر عنه في الزمان خارج عن الاول دون الثاني واكثر العقلاء على ان العلم باستحالته ضروري **قال** والتسلسل عند المتكلمين محال مطلقا وبالجملة كل عدد فرض فهو متناه لان كل عدد فرض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شيء والكثرة بان يزاد عليه شيء وكل قابل للقلة والكثرة فهو متناه اما العدد الذي يكون له اول ولا يكون له اخر بل انما يوجد منه بغاية فليس بمحال عند اكثرهم لكون كلما يوجد منه حصره في اي وقت يفرض يكون متناهيا **اقول** التسلسل عند المتكلمين عبارة عن وجود ما لا يتناهى من الاعداد سواء كان بينها ترتيب وضعي او طبيعي او لا وسواء وجدت به دفعة واحدة او على التعاقب وهو محال عندهم في جانب الماضي بكل اعتبار وبالجملة كل عدد يفرض قلا او كثر فهو متناه لان كل عدد يفرض فهو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه اما الصغرى فلان كل عدد يفرض فهو اقل من ضعفه واكثر من نصفه واما الكبرى فظاهرة

في ابطال الدور

والحكماء منعوا المتقدمين اما الصغرى فلان الزيادة والنقصان لا يقبلهما الا العدد المتناهي في غيره واما الكبرى فلان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته لاشتمال الاول على الواجب والممكن والممتنع واختصاص الثانية بالممكن لان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مع انهما غير متناهيين **قال** اما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجودة دفعة واحدة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه اما ما لا يكون احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب يجب ان يكون غير متناه فهذه هي الاصول التي اردنا تقديمها وبينا ما يحتاج الى البيان منها فيجيء في مواضعها وقد اوردنا ما اردنا ايراده في خمسة ابواب **اقول** الحكماء شرطوا في استحالة امرين الوجود دفعة والترتيب الطبيعي كالعلل والمعلولات او الوضعي كالابعاد والحركات وان ترتبت لكنها لما لم توجد دفعة جاز عدم التناهي فيها والنفوس وان كانت موجودة دفعة لكنها لما انتفى الترتيب بعينه عنه جاز عدم التناهي فيها ثم استدلوا على بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وتقريره انا اذا فرضنا جملة من علل ومعلولات غير متناهية واخذنا منها عدة متناهية ثم انطبقنا احدى الجملتين على الاخرى فان تساويا كان الشيء غيره كهو لا مع غيره والزائد مثل الناقص وهو باطل بالضرورة وان نقصت احديهما تناهت والزائد زاد عليها بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه متناه بالضرورة واعلم ان هذا البرهان آت في الجميع لان التطبيق يعتبر فيه الترتيب لانا نمنع ذلك سلمنا لكن النفوس مترتبة في الطبع فان النفس التي للاب شرط في النفس التي للابن لانه سبب في التوليد وحدوث البدن شرط في النفس وكذا الحركات فان السابقة سبب معد للاحقة وايضا لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحدة من علله علل متناهية او لا يكون والاول يستلزم تناهي العلل وهو المطلوب والثاني يستلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين وهو محال **قال** الباب الاول في اثبات موجد العالم العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سوى الله تعالى اما جواهر او اعراض واذا ثبت احتياج الجوهر الى موجد ثبت احتياج العرض اليه لاحتياجها الى محلها

اليه والمتكلمون ينكرون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجي بيانه ويثبتون اولا حدوث الاجسام و
والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق **أقول**
هذا هو المقصد الاقصى من هذا الفن ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور وجب عليه تعريف العالم
ليصح الحكم عليه بالحدوث ولم يفسر ان لاحدهما انه السماء والارض وما بينهما والثاني انه عبارة عما
سوى الله تعالى فيخرج من الاول الجواهر المجردة عند من اثبتها وهذا التعريف يتوقف على تصور الله
تعالى ببعض الاعتبارات لا على ثبوته وما سوى الله تعالى اما جواهر واما اعراض لانه اما ان يكون
في موضوع فيكون عرضا او لا في موضوع فيكون جوهرا والعرض لا يعقل قائما بنفسه بل يفتقر الى محل
يوجد فيه واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض اليه لان المحتاج الى المحتاج الى
الشي محتاج الى ذلك الشي وعند الاوايل الجواهر اما ان يكون مادية وهي الاجسام واجزاؤها
واما ان يكون مفارقة وعند اكثر المتكلمين انه لا يتحقق للقسم الثاني والا لكان مشاركا للباري تعالى
في حقيقته لانه مشاركه في التجرد وليس بجيد لان الاشتراك في التجرد اشتراك في وصف سلبي والاشتراك
في الصفات الثبوتية لا يوجب الشركة فضلا عن السلبية والمتكلمون يستدلون على ثبوت الصانع تعالى
باثاره وافعاله فيثبتون اولا حدوث الاجسام ويستدلون بذلك على اثبات محدثها لقضاء الضرورة
بان كل محدث لا بد له من محدث وهو تعالى قديم والا لزم افتقاره الى محدث اخر ولهم في اثبات حدوث الاجسام
طرق كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة **قال** احدها قولهم الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوي احدها اثبات الحوادث
والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل
ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الاول فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات
والافتراقات امور ثبوتية وهي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في حيز
اخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين في حيزين على وجه
لا يمكن ان يتخللهما جوهر ثالث والافتراق هو كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر

في حدوث الاجسام

والاكوان تتغير وتتبدل بعد ثبوت الاجسام وهى امور موجودة غير الاجسام ولا يمكن وجودها
الا فى الاجسام **اقول** هذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين على حدوث الاجسام وتقريره
ان الجسم لا يخلو عن الحوادث اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى واشتملت الصغرى
منها على ثلثة والرابعة هى الكبرى احديها اثبات وجود حوادث زائدة على الجسم لان كون الجسم لا
ينفك عن الحوادث فرع على ثبوت الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها وهى نفس الصغرى
اخذت مجردة عن وصف الحدوث والثالثة بيان حدوثها والرابعة ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الدعوى الاولى فظاهرة لانا نعلم ان كل جسم حاصل فى حيز اى فى محاذاة يشار
اليه باعتبارها انه هنا او هناك او فى مكان هو السطح او البعد على اختلاف المذاهب فان كان
لابثا فيه اكثر من زمان واحد فهو الساكن والا فهو المتحرك واذا نسب الى اخر كان مجامعا له ان لم
يمكن ان يتخللهما ثالث والا كان مفارقا وهذه الاكوان ثبوتية لانها محسوسة ولان الحركة موجودة
اتفاقا فالسكون كذلك لما ذكرنا انهما فى نفس الماهية وهى مغايرة للجسم لانها تتغير مع بقاء الجسم
ويتبدل بعضها ببعض والمتحرك يسكن وكذا الساكن يتحرك ولان مقولة الوضع ليست واجبة
للبسائط وكذا المركبات فاذا الاكوان امور وجودية غير الاجسام لا يعقل وجودها الا فى الاجسام
اذ لا تعقل حركة عن حيز الى اخر او سكون فى حيز او اجتماع فى حيزين او افتراق فيهما فى غير الاجسام
لان غيرها لا امكان له فكانه اشار بذلك الى برهان اخر على المغايرة لها لانها تكون عرضا
لامتناع قيامها بذاتها فتكون مغايرة للجواهر **قال** واما بيان ان الاجسام لا تخلو عنها فهو ان
كل جسم يستحيل ان يكون لا فى حيز وكونه فى حيز ينحصر فى الحركة والسكون واذا كان جسمان فى حيزين
انحصر كونهما فى الافتراق والاجتماع **اقول** هذا بيان هذه الدعوى الثانية من الدعاوى
الاربع وهى كون احدى هذه الاكوان لازمة للجسمية وهو ظاهر لما بينا من ان الجسم لا يعقل موجودا
فى الخارج منفكا عنها لاستحالة وجوده مجردا عن الحيز وكونه فى حيز لا ينفك عن النقيضين

الثانية

اعنى الثبوت فيه او الانتقال عنه واذا فرض الجسم مع اخر انتقل الى حيز فلا ينفك احدهما عن الاجتماع
والافتراق **قال** واما انها حادثة فلانها تزول وتتبدل بعضها ببعض فاذا هى محتاجة
فى وجودها الى غيرها فهى ممكنة وستقيم الدلالة (الادلة) على ان كل ممكن حادث ولا يجوز ان يكون
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة
والنقصان ويستحيل ان يتطرق الى غير المتناهى الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص
منها بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لما زاد (عليها) واذا فرض الناقص وغير الناقص تطابق
من مبدأ واحد وجب ان ينتهى الناقص ويمتد بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص
متناهيا وغير الناقص لا يزيد عليه الا بعدد متناه فيكون الكل متناهيا وبطل كونه غير متناه
فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم واما ثانيا فلان كل واحد من (منها) الحوادث على تقدير
كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى
اتصل النوبة اليه وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ولكن الحوادث موجودة فاذا
كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلى فلو كان
فى الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن يكون فى الازل جميع
الحوادث معدومة **اقول** هذه الدعوى الثالثة من الدعاوى الاربع وهى المعركة العظيمة
بين المتكلمين والحكماء وهو بيان حدوثها واعلم ان النزاع وقع فى حدوث نوع الحركة لا فى اشخاصها (جميعها)
لوقوع الاتفاق عليه والمصنف ره استدل على كل واحد منها اما على حدوث الشخص فبوجهين
الاول ان هذه الاكوان تتغير وتتبدل على الجسم مع بقائه ويجوز (زوالها) كل واحد منها فيكون
حادثة لان القديم لا يجوز عدمه لانه اما واجب لذاته ويستحيل عدمه او ممكن فيستند الى موجد (فيستند الى موجد)
واجب لذاته لاستحالة التسلسل ويلزم من استحالة زوال علته استحالة زواله **الثانى** انها ممكنة
لاحتياجها فى وجودها الى موضوعها وهو مغاير لها فيكون محدثة واما على حدوث النوع
بمعنى انها هو هذه الحركات فلا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث اخر الى ما لا نهاية هى

بوجوه **الاول** ان الحركات الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه اما المقدمة الاولى فظاهرة لانا اذا اخذنا الحوادث من زمان الطوفان الى الازل جملة ومن زماننا الى الازل جملة اخرى كانت الاولى انقص من الثانية ولان كل حادث يتجدد لان الحوادث الماضية تزيد باعتباره واما الثانية فلان الناقص من الحوادث الماضية اذا فرضت غير متناهية بعد متناه يستحيل ان يكون مساويا لها قبل النقصان فيكون الزايد قد زاد على الناقص وما لا يتناهى لا يزيد عليه شيء فيكون الزايد متناهيا والزايد انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا ايضا ولانا اذا فرضنا الحوادث من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل اخرى كانت الثانية انقص فاذا فرض التطابق بينهما من مبدأ والحد وجب ان ينتهي الناقص قبل الزايد لاستحالة التساوي وعند الزايد بعد انتهاء الناقص فيكون الناقص متناهيا لان له مبدأ ومنتهى والزايد انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا ايضا فيكون جميع الحوادث متناهية فيكون مسبوقة بالعدم فيكون حادثة وهو المطلوب **الثاني** لو كانت الحوادث غير متناهية لاستحال وجود الحادث اليومي والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحادث يكون موقوفا على انقضاء السوابق غير متناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال فيكون وجود الحوادث موقوفا على المحال فيكون محالا **الثالث** ان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فان الحوادث معدومة في الازل فمجموع العدمات ثابت في الازل فاما ان يوجد منها شيء من الحوادث او لا فان كان الاول اجتمع السابق والمسبوق والوجود والعدم وان كان الثاني كانت الحوادث باسرها معدومة في الازل فيكون المجموع حادثا كافراده **قال** واما بيان ان كل ما لا ينفك من الحوادث حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالشيء الذي لا ينفك منها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذا ثبت ان الاجسام حادثة وكذلك الجواهر والاعراض **اقول** هذا بيان الدعوى الرابعة وهي ظاهرة فان ما لا ينفك من الحوادث ملزوم لها ويستحيل وجود الملزوم بدون وجود لازمه وقد بينا ان جميع الحوادث

منتف في الازل فكذا ما لا ينفك عنها اعني الجسم والا لوجد في الازل دونها وانفك عنها فثبت بهذا
البرهان ان الاجسام حادثة وكذا الجواهر لتحقق الدعاوي الاربع فيها فان كل جوهر متحيز وكل
متحيز لا يخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث حادث وكذا الاعراض حادثة ايضا لاستحالة قيامها
بذاتها وانما تقوم بالجواهر فلو كانت قديمة لكانت قديمة (قائمة) بذاتها لاستحالة وجود الجواهر في الازل
وقيامها بذاتها محال فتستحيل ان يكون قديمة **قال** طريق اخر لا يجوز ان يكون جسما من الاجسام
ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة
عن نفي المسبوقية بالغير والحركة عبارة عن ثبوت المسبوقية بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه ساكنا فمحال
لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية بكونه مثله ليس بواجب الوجود فاذا كان ممكنا كان
مسبوقا بالعدم على ما يجيء بيانه **اقول** هذا هو الطريق الثاني الدال على حدوث الاجسام و
تقريره ان نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة واما بطلان كونه متحركا في الازل فلان الحركة تستدعي المسبوقية بالغير
وماهيتها هي حصول الجسم في مكان عقيب حصوله في مكان اخر والازل ماهيته نفي المسبوقية
بالغير والجمع بينهما محال واما بطلان كونه ساكنا في الازل فلوجهين الاول ان السكون يستدعي
المسبوقية بالغير كما قلنا في الحركة لانه الكون الثاني في الحيز الذي حصل فيه الكون الاول فالكون
الثاني مسبوق بالكون الاول الثاني انه ممكن الوجود فانه عرض قائم بالجسم وكل ممكن محدث
على ما ياتي وهذا الدليل الاول الا ان فيه تغييرا يسيرا **قال** طريق اخر وهو اعم من الاولين
وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب محدث سواء
كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى فظاهرة واما المقدمة الثانية
فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد والممكن لا يمكن ان يوجد حال وجوده فان ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل محال فيلزم منه ان يوجد حال لا وجود له فيكون وجوده مسبوقا بلا وجود
وذلك حدوثه واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث

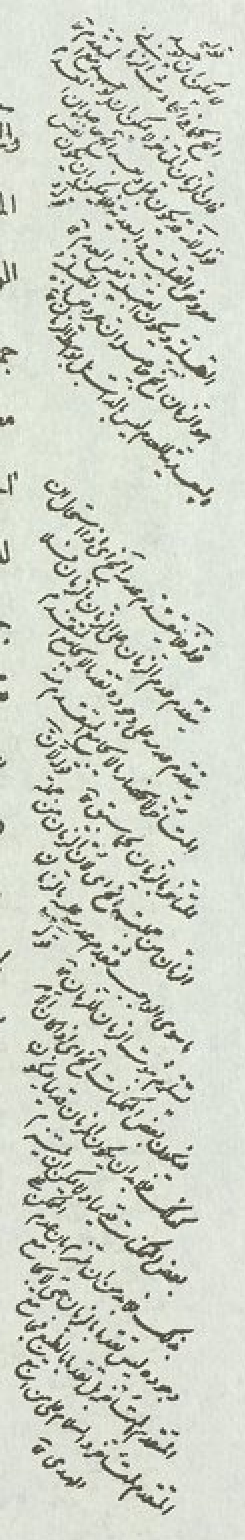
طرق اخر في اثبات حدوث الاجسام

يوجد ضروريا يثبت ان جميع العالم من الاجسام والاعراض وما سويهما من الممكنات محدث و
هو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع **اقول** الطريقان الاولان دالان بالذات
على حدوث الاجسام واستلزم حدوثها حدوث الاعراض فكانت دلالتهما عليه بالعرض ولم
يدلا على حدوث الجواهر المجردة لو قلنا بها وهذا البرهان يدل على حدوث كل ممكن سواء كان
جسما او عرضا او جوهرا مجردا من النفوس والعقول ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتايجه
فان الاولين يدلان على ثبوت الصانع وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه وتقريره ان نقول
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فينتج كل ما سوى الواجب محدث سواء كان جسما او
جوهرا لا يقبل القسمة او عرضا او غير ذلك من الجواهر المجردة اما المقدمة الاولى فظاهرة و
اما المقدمة الثانية فان كل ممكن لا يوجد بذاته بل يحتاج في وجوده الى موجد لاستحالة ترجيح احد
الطرفين لذاته والموجد اما ان يوجد الممكن حال وجوده او حال عدمه اي حالة لا وجوده عبّر
عنه بالسلب لانه في مقابلة الايجاب معنى وصورة ولشموله مذهب من يثبت الواسطة بين الوجود
والعدم والاول محال والا لزم تحصيل الحاصل ايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيثبت
الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو معنى الحدوث وكل ممكن حادث واذا ثبت كون
ما سوى الواجب محدثا وثبت ان كل محدث له محدث بالضرورة لزم ان يكون لجميع العالم من الاجسام
والاعراض وغيرهما من الممكنات محدثا وهو المطلوب فهذه الطرق الثلثة هي طرق المتكلمين **قال**
واما الحكماء فقالوا ان الموجودات تنقسم الى واجب وممكن والممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
موجد فان كان موجده واجبا فقد ثبت ان في الوجود واجب الوجود لذاته وان كان ممكنا
كان محتاجا الى مؤثر اخر والكلام فيه كالكلام في الاول والدور والتسلسل محال كما مر وعلى تقدير ثبوته
نأخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يحصل بدون افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون داخلا فيه لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله
فلا يكون مؤثرا في المجموع فلم يبق الا ان يكون للجميع مؤثرا خارجا والخارج عن جميع الممكنات لا يكون

ممكنا

[illegible]

ممكناً فيكون واجباً فاذن وجود واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قاله المتكلمون والحكماء في هذا المقام وقد يورد على كل موضع منه اعتراضاً ويجاب عنه باجوبة لن نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكن نورد ما هو موضع معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع **اقول** استدل الحكماء على اثبات واجب الوجود تعالى بالنظر الى الوجود وتقريره ان هنا موجوداً بالضرورة فاما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً فان كان الاول فالمطلوب وان كان الثاني افتقر في وجوده الى مؤثر يوجده للعلم الضروري بان الممكن محتاج الى المؤثر فالموجد له ان كان واجباً لذاته فالمطلوب وان كان ممكناً افتقر الى مؤثر آخر ويلزم منه اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى الواجب والدور والتسلسل باطلان لما مر فتعين الاخير (الاخير) وعلى تقدير ثبوت التسلسل يلزم المطلوب (ايضاً) لان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية اذا اخذناها جملة فاما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى جزئها الممكن وان كانت ممكنة وقد وجدت فلا بد لوجودها من سبب فاما ان يكون نفسها وهو محال او يكون جزءاً منها وهو محال ايضاً لان ذلك الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب وهكذا الى ما لا يتناهى ويستحيل ان يكون ذلك الجزء مؤثراً في نفسه وفي علله فلا يكون ذلك الجزء علة في المجموع لان المؤثر في المجموع مؤثر في افراده التي من جملتها نفسه وعلله (من) ولان الجزء لا يجوز ان يكون علة تامة في المجموع لتوقفه على غيره من الافراد (افراده ل) فوجب ان يكون المؤثر في المجموع امراً خارجاً عنه (خارجاً له) والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً والا لكان داخلاً فيها فيكون واجباً وهو المطلوب فاذن ثبوت واجب الوجود لذاته ضروري وهو المؤثر الموجد للممكنات باجمعها لاستناد جميع الممكنات الى علة غير ممكنة ولان الممكن من حيث هو موجود بوجود هذا الممكن فمؤثره ليس نفسه ولا فرداً من افراده لانه جزء فيتقدم ويتاخر من حيث انه معلول وجزء هذا خلف فالمؤثر ليس هو ولا فرداً من افراده فيكون واجب الوجود فهذه طريقة المتكلمين والحكماء وعلى هذه الادلة من الطريقين (الطريقين على) اعتراضات ويجاب عنها باجوبة في ذكرها طول وقد ذكرناها في كتاب النهاية **قال** وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدماً لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتاخر دفعة



والحکماء قالوا انّ مثل هذا التقدّم لا یمکن وقوعه الّا فی الاشیاء الواقعة فی الزمان لکن بحیث یقع المتقدّم فی زمان والمتأخّر فی زمان غیره والزمان لیس بواجب الوجود فتقدّم العدم علی کلّ ما سوی الواجب بهذا المعنی محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممکنات قالوا بل انّما یکون هذا التقدّم من جملة التقدّم بالطبع الذی ذکرناه اجاب المتکلّمون بانّ التقدّم الذی لا یمکن اجتماع المتقدّم والمتأخّر معًا لا یجب ان یکون بحسب زمان مباین لهما فانّ تقدّم بعض اجزاء الزمان علی بعض لا یکون بزمان آخر وهذا التقدّم مثله ثمّ ان کان ولا بدّ فیکفی فیه تقدیر زمان ولا یحتاج فیه الی وجوده المغایر للممکنات المحدثة فهذا موضع معظم الخلاف بین الفریقین فی هذه المسئلة مع اتفاقهما علی احتیاج جمیع الممکنات الی موجدها **اقول** معظم الخلاف بین المتکلّمین والحکماء فی مسئلة اثبات الصانع تعالی بعد اتفاقهما علیه وهو القدم والحدوث واعلم انّ المتکلّمین قالوا انّ العالم ممکن محدث تقدّم عدمه علی وجوده تقدّمًا لا یمکن ان یوجد المتأخّر فیه مع المتقدّم دفعة للبراهین الدالّة علی الحدوث وقالت الحکماء انّ هذا النوع من التقدّم لا یمکن وقوعه الّا فی الاشیاء الواقعة فی الزمان بحیث یقع المتقدّم فی الزمان والمتأخّر فی آخر غیره فزمان المتقدّم متقدّم علی زمان المتأخّر لذاته وذلک لانّ من الاشیاء ما یعرض له التقدّم والتأخّر لذاته کالزمان ومنها ما یعرض له التقدّم بواسطة غیره کالابن والاب الذین یعرض لهما التقدّم والتأخّر بواسطة الزمان لانّ قبلیّة عدم الممکن علی وجوده لیست نفس العدم لانّه قد یکون قبل وبعد وهی ثبوتیّة فلا بدّ من شیء غیر العدم تلحقه القبلیّة والبعدیّة لذاته وهو الزمان وهذا الزمان لیس بواجب الوجود بل هو ممکن فیتقدّم عدمه علیه ویستحیل ان یتقدّم بالزمان فلا یتقدّم عدمه علی وجوده تقدّمًا لا یجامع المتقدّم والمتأخّر والّا لکان للزمان زمان آخر فیستحیل تقدّم عدم کلّ ما سوی الواجب علی وجوده بالزمان لانّ الزمان من جملته فیکون بعض الممکنات قدیمًا قالوا بل انّما یکون تقدّم عدم الممکن علی وجوده من جملة التقدّم بالطبع الذی ذکرناه فی تقدّم الواحد علی الاثنین فیجامع المتقدّم والمتأخّر واجاب المتکلّمون بانّ التقدّم الذی من خاصیّته عدم امکان اجتماع المتقدّم والمتأخّر معًا لا یجب ان یکون

بزمان مباين لهما فان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الاخر لا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهذا التقدم مثله سلمنا انه لابد من زمان لكن لا بالفعل بل يكفي فيه تقدير زمان لا يحتاج فيه الى وجود زمان محقق كما نقول ان الباري تعالى متقدم على العالم تقدما لا يمكن ان يجامع المتقدم فيه المتأخر بمعنى انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها في جانب الماضي لكان الله تعالى مقارنا لها دون الحادث لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا **قال** الباب الثاني في صفات الله تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية فمنها انه تعالى قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب الفعل واذا فعل فعلا باعتبار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور **اقول** لما فرغ من الدلالة على ثبوت الصانع تعالى شرع في تفصيل صفاته وقسمها الى ثبوتية وسلبية ولا نعني بالثبوتية الثابتة في الخارج فان جماعة من المتكلمين انكروا زيادتها على ذاته تعالى بل نعني بها ما يقابل السلبية سواء كانت ثابتة في الخارج او الذهن وبدأ بالثبوتية لانها اسبق في التعلق وابتدأ بالقدرة لتوقف اصل الايجاد عليها فان العلم يتوقف عليه احكامه والارادة تخصيصه وقد اختلف في حد القادر فعند اوائل المعتزلة انه من كان على صفة لاجلها يصح منه الفعل ونفاة الاحوال قالوا هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعلا باختيار وداع يدعوه اليه ولا يجب عنه الفعل ويقابله الموجب هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل كالنار في الاحراق ولا يجوز ان يتأخر عنه فعله بالزمان لانه لو تأخر عنه فعله لم يكن واجبا عنه لانه لم يصدر عنه في الحال السابقة على الصدور والقادر لا يجوز ان يقارنه فعله في الزمان لانه انما يفعل بواسطة القصد والداعي ولا يتحقق القصد الى ايجاد موجود بل الى ايجاد معدوم **قال** والمتكلمون يقولون بان الباري تعالى قادر اذ كان فعله حادثا غير صادر عنه في الازل ويلزم القائل بالقدم كون فاعله موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه الفعل في

في البحث عن قدرة الله تعالى

۴۰

في زمانه أو تأخره عنه أقول اتفق المتكلمون على كونه تعالى قادرا بالمعنى الذي فسرناه و
الدليل عليه أنه لو كان موجبا يجب صدور الفعل عنه لكان العالم قديما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية أن الموجب لا يجب تأخر أثره عنه لما تقدم وقد ثبت قدم الباري تعالى فيلزم
قدم العالم وأما بطلان التالي فلما تقدم من أن العالم حادث غير صادر عنه تعالى في الأزل
أما القائلون بالقدم وهم الفلاسفة فإنه يلزمهم القول بكون الفاعل موجبا لاستحالة قدم أثر
المختار والفلاسفة يفسرون القادر بأنه كل فاعل قادر بفعله بالإرادة والاختيار سواء قارن
الفعل في زمانه أو تأخر عنه قال وموضع الخلاف في الداعي فإن المتكلمين يقولون إنه
لا بد عن الداعي إلى المعدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان
ويقولون إن هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه أقول قد بينا أن الداعي لا يدعو
إلا إلى إيجاد الموجود بل إلى إيجاد المعدوم فيكون وجوده سابقا على وجود الفعل إما بالزمان
كما في أفعالنا أو بتقديره كما في حق واجب الوجود تعالى لاستحالة قدم الزمان وكل فعل صدر
عن الداعي فهو محدث وهو ضروري والحكماء أنكروا ذلك لأنهم قالوا بقدم العالم وأثبتوا
لله تعالى إرادة وقدرة لا بالمعنى الذي أثبته المتكلمون بل معناه عنايته تعالى وهو علمه بنظام
العالم قال وإذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل أم لا فيه خلاف بين المتكلمين
والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون إن هذا الوجوب لا يقتضي إيجابا بفعله إذا كان
فعله تبعا لداعيه وليس للاختيار معنى غير ذلك وبعض القدماء أنكروه مخافة التزام
الإيجاب وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل أولى من لا وجوده وقيل لهم مع هذه الأولوية
هل يمكن لا وقوع الفعل أم لا فإن أمكن فلا يكون للأولوية أثر وإن لم يمكن كانت الأولوية هي
الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الألفاظ وقال آخرون للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل و
الترك من غير رجحان ذلك الطرف ويمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين يضطر إلى السلوك
في أحدهما والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان فإنهما يختاران أحد الطريقين والوعائين

من غير

من غير ترجيح لاحدهما على الاخر ومع التزام هذا يلزم محالات وستعذر اثبات الارادة لله تعالى

اقول لما بين كيفية تأثير الله تعالى في العالم وانه مستند الى داعية فرع عليه الخلاف بين المتكلمين واعلم انهم قد اختلفوا هنا في وجوب الفعل عند حصول القدرة وخلوص الداعي واجتماع الشرائط على مذهبين الاول مذهب المحققين كابي الحسين البصري ومن تابعه وهو الوجوب والا لزم الترجيح من غير مرجح او كون ما فرضناه مؤثرا تاما غير تام والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه ح يجوز ان لا يوجد الفعل فترجيح احد الوقتين بالوجود والاخر بعدمه اما ان يفتقر الى المرجح اولا فان كان الاول توقف الفعل على حصول ذلك المرجح المغاير للقادر التام في مؤثريته فلا يكون ما فرضناه اولا تاما لافتقاره في التأثير الى هذا المرجح وان لم يفتقر مع تساوي الوقتين ونسبته كل من الوجود والعدم اليهما لزم الترجيح من غير مرجح اعترض عليهم بان هذا القول يستلزم القول بايجاب العالم عن الباري لانه مع وجود قدرته وداعيه يجب الفعل ومع انتفاء احدهما يمتنع فينتفي القدرة ويلزم قدم العالم اجابوا بان هذا الوجوب لا ينافي القدرة ولا يقتضي ايجاب الفعل لان الفاعل انما يفعل بواسطة القصد والداعي والوجوب المستند الى القدرة والداعي وهو معنى الاختيار اذ المختار هو الذي يجب وجود فعله تعالى تبعا للداعية الثاني قول من انكره واختلفوا على مذهبين الاول قول محمود الخوارزمي ان الفعل باعتبار القدرة يكون متساوي النسبة و باعتبار الداعي يصير اولى بالوقوع من لا وقوعه واعترض عليه بان الفعل مع الاولوية ان امكن عدمه لم يكن للاولوية اثر اذ يوجد الفعل معها في وقت ويعدم في اخر فترجيح احد الوقتين بالوقوع والاخر بالعدم يفتقر الى مرجح لامكان الراجح منهما لانتفائه عن الماهية فلا يصدر عن الاولوية لانها مفروض مع عدم العدم ثابتة فلابد من مرجح اخر وان لم يمكن عدمه كانت الاولوية وجوبا ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ فان الفعل اذا امتنع عدمه كان هو القول الاول سواء سميتموه مرجحا اولا الثاني مذهب اكثر الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الفعل مع الداعي كهو مع القدرة لا يترجح وجوبا ولا اولوية بل الفاعل يوقعه من غير مرجح وهذا في حق الفاعل المختار جائز بخلاف الموجب

فان الجامع

فانّ الجائع اذا حضر عنده رغيفان متساويان يتناول احدهما من غير مرجّح وكذا العطشان يرجّح احد الانائين المتساويين لا لمرجّح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان سلك احدهما من غير مرجّح وادّعوا الضرورة فيه ومحقّقوا الفريقين انكروا ذلك والا لانسدّ باب اثبات الصانع تعالى اذ الدليل على اثباته انما هو احتياج الممكن الى المؤثّر في احد طرفيه واعتذروا بانّ المحال ترجّح الممكن من ذاته لا لمرجّح اما ترجيح القادر لاحد طرفي الفعل لا لمرجّح زائد فليس بمحال والزموا ايضا انسداد اثبات الارادة لله تعالى لانّ الدليل انما هو جواز الوقوع في كلّ وقت فتخصيص بعضها به يفتقر الى مرجّح هو الارادة وللقائل ان يقول يجوز ان يترجّح الايجاد بوقته لا لمرجّح اخر **قال** ومنها انّه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير **اقول** العالم لا يحتاج الى التفسير لانّ معناه شيء له العلم وشيء ضروري التصوّر وكذا الحكم وامّا العلم فقد اختلفوا فيه فذهب المحقّقون الى انّ تصوّره ضروري بالضرورة واستدلّ اخرون عليه بانّ غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بغيره دار ولانّي اعلم انّي عالم بالحرارة والبرودة وهذا علم خاصّ فيكون تصوّره مسبوقا بتصوّر العلم المضاف وهما ضعيفان امّا الاول فلانّ جهة التوقّف مختلفة فلا دور فانّ غير العلم انما يعلم بالعلم بمعنى انّ العلم آلة له وحكاية عنه وصورة متساوية كالصورة في المرآة التي يدرك بها ما هو صورة له والعلم يتوقّف على الغير توقّف المكتسب على كاسبه اعني المعلول ههنا على علّته الذهنية وامّا الثاني فلانّه في الوجود وذهب اخرون الى انّ تصوّره مكتسب ثمّ اختلفوا في حدّه فذهب بعضهم الى انّه صورة متساوية للمعلوم في العالم وقد مرّ ضعفه واخرون الى انّه نسبة او اضافة بين المعلوم والعالم واخرون الى انّه اعتقاد يقتضي سكون النفس وينتقض بالتقليد واخرون الى انّه اعتقاد انّ الشيء كذا مع اعتقاد انّه لا يمكن ان يكون الا كذا والحقّ الاوّل امّا العالم فضدّ الميّت انّه من كان على صفة لاجلها يصحّ منه الاحكام **قال** والدليل عليه انّ افعاله محكمة متقنة تتبيّن ذلك لمن عرف حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها وسائر الموجودات وكلّ من صدر عنه افعال محكمة متقنة عالما

ضروري استدل المتكلمون على انه تعالى عالم بان افعاله تعالى محكمة متقنة وكل من كان كذلك
فهو عالم اما المقدمة الاولى فالحس يدل عليها فان العالم اما فلكي واما عنصري وآثار الاحكام
ظاهرة فيهما اما الافلاك فان خلق السموات والنيرات وتفاوتهما في القرب والبعد المقتضيان
للسخونة والبرودة حتى تكون المركبات واختلاف الليل والنهار وغير ذلك ظ ومن وقف على
علم الهيئة عرف الاتقان الثابت فيه واما العناصر فوجود الاحكام فيها ظ فان الآثار الصادرة
في الحيوانات من خلق اعضائها لمنافعها ظ ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهورا تاما
واما المقدمة الثانية فضرورية ايضا فان الله تعالى قادر على امره ويستحيل صدور الفعل عن
القادر الا بعد علمه به وللاوائل في هذا الباب طريق آخر وهو انه تعالى حاصلة لذاته ولا نعني بالعلم
الا الحصول فهو عالم بذاته ويمكن اقترانه مع غيره في المعقولية فامكان الاقتران لا يتوقف على الاقتران
الذهني لانه نوع من الاقتران ولا يعقل امكان توقف الشيء على وجوده فلانه يصح عليها المقارنة
وهو معنى العقل ولنا على هذا البرهان ايرادات ذكرناها في كتاب النهاية **قال** ولكونه واجبا لذاته
وغيره ممكنا لذاته كان ماسواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى من بعض بان يكون مقدورا
دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالم بجميع ما يصح ان يعلم
كليا كان او جزئيا فيكون المعلومات اكثر من المقدورات لان الواجب والممتنع يعلمان ولا يقدر
عليهما **اقول** لما بين انه تعالى قادر وعالم اراد ان يبين انه تعالى قادر على كل المقدورات
وعالم بكل المعلومات والاراء لم يتفق عليه فافتقر الى الاستدلال والدليل عليه انه تعالى واجب
الوجود دون غيره وكل ما عداه ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محتاج الى المؤثر ولابد ان
ينتهي الى الواجب فعلة الحاجة وهي الامكان ثابتة في الجميع فتساوي نسبتها اليه سبحانه بالاحتياج
لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيكون قادرا على الجميع وكذا في كونه تعالى عالما لانتساوت
الاشياء بالنسبة اليه يستحيل تخصيص بعضها بالعلم دون بعض لاستحالة الترجيح من غير مرجح و
لانه تعالى حي فيصح ان يعلم كل معلوم وهي صفة نفسية لاستحالة استناد صفته الى غيره فصفة

النفسية متى صحت وجبت والا لم تكن نفسية فيثبت انه تعالى عالم بكل معلوم كلياً كان او جزئياً خلافاً
لمعظم الفلاسفة ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان المقدور مختص بالممكن فان الواجب والممتنع
يستحيل ان يكونا مقدورين لان المقدور هو الذي يصح وجوده عن القادر وعدمه واما العلم فيشترك
بين الجميع فان العلم حكاية عن المعلوم فيصح تعلقه بجميع الاشياء. قال ويكون مقدوره عند الحكماء له
بلا توسط شيئاً واحداً والباقي بتوسط اقول ذهب الاوائل الى ان الله تعالى يفعل بذاته بلا توسط
شيء آخر واحداً لا ازيد والباقي بتوسط ذلك الصادر عنه لانه تعالى واحد من كل جهة والواحد
من كل جهة لا يصدر عنه شيئان لان مفهوم صدور الاول عنه مغاير لمفهوم صدور الثاني وهذان
المفهومان ان كانا مقومين لزم تركيب واجب الوجود فلا يكون واجباً وكذا ان كان احدهما داخلاً
وان كانا خارجين كان مفهوم صدور احدهما عنه غير مفهوم صدور الآخر ويتسلسل وهذا الكلام
في غاية السقوط لان مفهوم الصدور اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل ويلزم امتناع
اتصاف البسيط باكثر من واحد لان مفهوم اتصافه باحد الشيئين مغاير لمفهوم اتصافه بالآخر وامتناع
سلب شيئين عن واحد قال ومعلومه كل ما لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير
معلوماً له لوجوب تغير العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء القول في هذا البحث اقول
اتفق المسلمون على انه تعالى عالم بكل معلوم كلياً كان او جزئياً متغيراً او لا لما تقدم واختلف الاوائل فنفى
قوم منهم العلم مطلقاً اما بذاته فلامتناع انتساب الشيء الى نفسه واما بغيره فلامتناع كونه محلاً
للصور المتكثرة وهو خطاء لامكان ان يعقل النفس نفسه والعلم لا يستدعي الصورة ومنهم من منع
كونه عالماً بذاته دون غيره ومنهم من عكس ومنهم من منع علمه بما لا يتناهى لعدم تميزه عن غيره ومنهم من منع
كونه عالماً بالجزئيات الا على وجه كلي وهو مذهب اكثر الفلاسفة والا لزم تغير العلم عند تغير المعلوم
والا لم يكن العلم علماً فان العلم من شرطه المطابقة ولا يمكن مطابقة شيء للنقيضين وعلمه تعالى يستحيل
تغيره لاستحالة كونه محلاً للحوادث وانما قال من حيث التغير لان المتغيرات عندهم معلومة اذا استندت
الى اسبابها فانا اذا علمنا ان الشمس والقمر اذا تحاذيا والارض متوسطة بينهما حصل خسوف فان

هذا العلم لا يتغير ولا يتبدل سواء حصل الكسوف او لا ولا يتعلق علمه بالمتغير من حيث هو متغير فلا يعلم
هل وجد كسوف ام لا لانه لو علم انه موجود ثم عدم فان امتنع بقاء العلم ولو علم انه سيكون ثم وجد عند
الاول وجد العلم بانه كاين واختلف المتكلمون في الجواب عنه على وجوه الاول قال ابو هاشم وجماعة
من المعتزلة بان العلم بان الشيء سيكون هو بعينه علم بانه كاين عند وجوده فان من علم ان زيدا سيوجد
في غد فانه في الغد يعلم انه موجود بعين العلم الاول من غير ان يتجدد له علم اخر وليس بجيد فان العلم بانه
سيوجد علم بوجوده في المستقبل وعدمه في الحال ويعتبر في تحققه هذان الامران والعلم بالوجود
في الحال يشترط فيها الوجود الحالي دون الاستقبالي فتغايرا او العلم بان زيدا سيجيء في الغد لا يحصل عند
حصول الغد الا مع حصول العلم بمجيء الغد وح يحصل علم اخر غير الاول من مقدمتين احدهما المعلوم
الاول والثانية العلم بمجيء الغد الثاني ذهب اخرون من قدماء المتكلمين انه لا يعلم الوجود الزماني الا عند
وجوده لئلا يلزم الجهل وجوزوا التغير في علمه تعالى لانه من قبيل النسب والاضافات وكما جاز تغير
الاضافات في صفته تعالى كالقبلية للعالم فانها تتبدل بالمعية والمعية تتبدل بتجدد البعدية ولا استحالة
فيه والاصل ان الاضافات امور اعتبارية لا تحقق لها في ذاته واتصافه بها كاتصافه بالامور السلبية
الثالث ذهب المحققون الى ان العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة كالقدرة واذا عدم المعلوم
عدمت اضافته اليه كما انه اذا عدم المقدور عدمت اضافة القدرة اليه ولا يصير القادر عدما عند
عدم مقدوره ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه كذا العلم وهذا هو الحق **قال** وايضا
عند بعض المعتزلة انه تعالى لا يقدر على القبايح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها **اقول** اختلف
الناس فيه فانه تعالى قادر على كل مقدور والحق ثبوتها لما تقدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح والا
لزم الجهل او الحاجة واللازم باطل والملزوم مثله وبيان الشرطية ان الفاعل للقبيح انما يفعله لو كان محتاجا
اليه او جاهلا به لامتناع صدوره من العالم بقبحه الغني عنه لانتفاء داعي الحاجة والحكمة والداعي شرط في الفاعل
واما استحالة الثاني فظاهرة لانه تعالى عالم بكل شيء غني عن كل شيء وذهب جماعة من المعتزلة الى انه تعالى
لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او عبث ويستحيل وقوعها عنه تعالى وذهب اخرون

الى انه

الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لاستحالة وقوع مقدور بقادرين وقال الكعبي انه تعالى لا يقدر على خلق علم ضروري يتعلق بما علمناه مكتسبا والا لزم الشك في الضروريات على تقدير ان يخلق منا علما ضروريا بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب ويقع الشك في الثاني والجواب عن الاول ان القدرة لا تستلزم الوقوع واستحالة الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفى القدرة عليه وعن الثاني ان كونه طاعة وعبثا من صفات الفعل واصل المقدور ولا يخرج الفعل عن التماثل وعن الثالث ان القدرة لا تستلزم الوقوع وعن الرابع ان العلم بالمشروط حال عدم الشرط محال لا ممكن **قال** ومنها انه تعالى حي لامتناع كون من يمكن ان يوصف بانه قادر عالم غير حي ويفسر الحيوة بما من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم **اقول** اتفق العقلاء على انه تعالى حي و اختلفوا في معناه فعند ابي الحسين البصري ان معناه انه لا يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات صفة باعتبارها ينتفي الاستحالة بل ليس الا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا بالضرورة وعند الاشاعرة انها صفة من شانها ان تصير الذات الموصوفة بها يصح عليها القدرة والعلم لان الذوات التي يصح عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات بما لاجله اتصفت بهذه الصفة دون غيرها لزم الترجيح من غير مرجح و الحق ما ذهب اليه ابو الحسين لان الذات مخالفة لغيرها من الذوات فتتميز باتصافها بهذه الصفة لذاتها **قال** ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض وصدور ما يصدر عنه في وقت دون وقت يحتاج الى المخصص والمخصص هو الارادة وهو الداعي الذي ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالحادثات لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا في محل وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض الذين ذكرهما **اقول** اتفق المتكلمون على انه تعالى مريد ونعني بالارادة ما يقتضي ترجيح احد المتساويين على الاخر لانه تعالى قادر على جميع المقدورات ونسبة القدرة الى الطرفين على السوية فذاته تعالى بالنسبة الى جميع المقدورات على السوية وكذا قدرته فلا بد من مرجح اخر غير ذاته يقتضي ترجيح

احد

احد المقدورات بالوقوع دون غیره ویقتضی اختصاص وقت الوقوع به دون غیره من الاوقات لتساوی نسبة الفعل الیها ولا نعنی بالارادة سوی هذا المرجح والعلة الاولی خاصة والثانیة خاصة بالزمانیة واختلفوا فیه فذهب ابو الحسین وجماعة من المتکلمین الی انه عبارة عن الداعی وهو علم الفاعل او ظنه واعتقاده باشتمال الفعل علی المصلحة فیحصل الرجحان بسبب ذلک العلم والظن او الاعتقاد والظن والاعتقاد منتفیان فی حقه تعالی فبقی العلم هو المرجح وذهب آخرون الی اثبات امر زاید علی العلم والظن والاعتقاد لانا اذا قصدنا ایجاد شیء نجد حالة زایدة علی العلم باشتمال الفعل علی النفع وهی المیل الیه فان الحرکة الاختیاریة انما تقع منا لمبادی اربعة القوة المحرکة التی هی فی العضلات تحریکا نحو القبض والبسط التابعة للارادة الجازمة التابعة للقوة الشوقیة التی هی المیل التابعة للقوة الادراکیة اما العلم او الظن او التخیل فان الجایع یرجح تناول احد الرغیفین والعطشان یرجح شرب احد الانائین مع تساویهما فی المنافع والارادة مغایرة للداعی هذا فی حقنا واما فی حق واجب الوجود فتمتنع علیه القوة المحرکة والشوقیة فبقی العلم من جملة انواع الادراک خاصة والارادة وهی مغایرة للعلم لان التخصیص لاحد الفعلین وایقاعه فی احد الوقتین مع التساوی لا بد له من مرجح ولا یجوز ان یکون هو القدرة لان شانها الایجاد مطلقا لا التخصیص ولا العلم لانه تابع للمعلوم فیتاخر عنه بالذات والمرجح متقدم علی الفعل بالذات واختلف المثبتون للزاید فعند الاشاعرة انه تعالی مرید بارادة قدیمة لاستحالة انه مرید لذاته والا لزم ارادة جمیع المرادات فیقع النقصان وعند ابی هاشم وغیره من مثبتی الاحوال انه تعالی مرید بارادة حادثة لا فی محل اذ یمتنع ان یرید لذاته ولا بارادة قدیمة لبطلان المعانی القدیمة عندهم فوجب ان یرید بارادة حادثة ولیست فی محل لاستحالة کونه محلا للحوادث ولا تحل فی جسم جمادی لامتناع اتصافه بالارادة ولا فی حیوان لرجوع حکمها الیه فکانت مجردة وبهذا ینتقض حد الجوهر والعرض فان الجوهر هو الموجود لا فی موضوع والارادة کذلک ولیست جوهرا والعرض هو الموجود فی موضوع والارادة کذلک عرض ولیست فی موضوع وهؤلاء یمنعون

هذين الحدين فان العرض عندهم ما عرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الاجسام وهذا المذهب
باطل اما اولاً فلامتناع وجود صفة لا في محل واما ثانياً فلاستلزامه التسلسل لان كل حادث لا بد له
من ارادة **قال** والارادة المتعلقة ببعض الممكنات دون بعض تقتضي وجوب كون المريد
عالماً **اقول** هذا اشارة الى دليل اخر على انه تعالى عالم مستفاد من كونه تعالى مريداً ولهذا
اخره الى اثبات الارادة لان المريد يخصص احد المقدورات المتساوية بالنسبة اليه بالوقوع تبعاً للداعي
الذي هو العلم لاشتمال ذلك الطرف على المنفعة فيلزم ان يكون عالماً بالضرورة ولولا الداعي
لكان ترجيحاً من غير مرجح **قال** ولكونه تعالى واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دائم
الوجود باقياً فيما لم يزل ولا يزال والاشعرية يقولون بان البقاء صفة مغايرة لغيرها من الصفات
اقول من خواص واجب الوجود دوامه فيما لم يزل ولا يزال فهو قديم ازلي باق سرمدي لانه
لولا ذلك لجاز عدمه في بعض الاوقات والتالي باطل والا لكان ممكناً لا واجباً لذاته هذا خلف.
واختلف الناس في بقائه تعالى فقال المحققون انه باق لذاته لاستحالة احتياجه الى الغير وقال الاشاعرة
انه باق ببقاء قائم به ثم اختلفوا فقال بعضهم ان ذلك البقاء باق لذاته وقال اخرون انه باق ببقاء قائم بذلك
البقاء وقال اخرون ان بقاء البقاء قائم بذاته تعالى كقيام البقاء به والكل باطل والا لزم افتقار البقاء
الى البقاء وتسلسل ولان البقاء لو بقى لذاته لاستغنى في بقائه عن الذات والذات باقية فكانت الذات
محتاجة الى الصفة دون العكس فتنقلب الذات صفة والصفة ذاتاً هذا خلف ولا يجوز ان يقوم ببقاء
بقاء اخر لاستحالة قيام العرض بمثله عندهم ولا ان يقوم بقاء البقاء بالذات لاستحالة قيام الصفة
بغير موصوفها **قال** ومنها انه تعالى سميع بصير ويدل عليه احاطته بما يصح ان يسمع ويبصر فلهذا
المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصفهما **اقول** اتفق الناس
على انه تعالى سميع بصير واختلفوا في معناه فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري
الى انه عبارة عن كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت فيما تقدم انه تعالى عالم بكل معلوم
فثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زائداً على العلم قياساً على الشاهد فانه

في اثبات السمع والبصر والكلام لله تعالى

٤٩

فندرك تفرقة ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض مع ثبوت العلم فيهما فذلك الزائد هو الادراك وقالت الفلاسفة والمعتزلة المرجع بهذا الزائد الى تأثر الحاسة وعليهم ومنعت الاشاعرة التأثر لما مر من امتناع الشعاع والانطباع وتوقف السماع على التموج ثم ان الاشاعرة افتقروا الى الاستدلال على اثبات هذه الصفة لله تعالى وقالوا انه تعالى حي وكل حي يصح ان يوصف بهما وكل من يصح اتصافه بامر فانه يتصف به او بضده وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فيجب اتصافه بهما لانهما صفتا كمال فان البصير في الشاهد اكمل من غيره وكذا السامع والاعتراض المنع في الكبرى فان ذلك لو ثبت لكان في الشاهد سلمنا لكن نمنع وجوب الاتصاف باحد الضدين سلمنا لكن نمنع كون ضدهما نقصا في الغائب فان كثيرا من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب ونمنع كونهما صفتا كمال في الغائب القياس باطل فان حسن الخلقة كمال في الشاهد ونقول انا والحق ما ذكره ابو الحسين من انه نوع من العلم فلهذا المعنى وللاذن الشرعي باطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى وصفاتهما وقد اشتمل الكتاب العزيز على اثباتهما له ويصح الاستدلال بالسمع عليه **قال**

وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة معنى في ذات المتكلم به يخبر بايجاد الحروف والاصوات التي يتألف منها الكلام عما يريد الاخبار عنه ومن لا يكون له ذلك المعنى ويسمع منه الحروف والاصوات المؤلفة تأليف الكلام لا يكون متكلما كالببغا والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا واصواتا منتظمة دالة على معنى يريد الاخبار بها عنها فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى الذي في نفس المتكلم **اقول**

اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم بالسمع ولأن الكلام امر مقدور والله تعالى قادر على جميع المقدورات وقد ورد السمع باطلاقه عليه فيكون متكلما واختلفوا في معناه فقالت الاشاعرة ان الكلام معنى قائم في نفس المتكلم مغاير للعلم والارادة وغيرهما من المعاني النفسانية يعبر عنه بالحروف والاصوات التي يتألف منها الكلام المسموع به يخبر المخبر عما يريد الاخبار عنه بايجاد الحروف ويأمر الآمر به وينهى الناهي الى غير ذلك من المقاصد التي يدل عليها العبارات ومن لا يثبت له ذلك المعنى لا يكون متكلما وان وجد له الحروف والاصوات المنتظمة انتظام الكلام كالببغا وتسميته بهذه الحروف والاصوات بالكلام

قالوا

في تحقيق الكلام النفسي واثبات الادراك

قالوا وهذا المعنى قديم واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لاستحالة الاخبار عن المعدوم بالماضي والامر والنهي ثم يتعلق بالموجودات عند وجودها فيصير امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك وهذا غير معقول والمعتزلة انكروا هذا المعنى وحدوثه وقدمه جعلوا المتكلم هو الموجد لحروف واصوات دالة على المعاني الذهنية اما في الامر فعلى الطلب الذي هو الارادة واما في النهي فعلى طلب الترك الذي هو الكراهية واما في الخبر فعلى معناه ثم المتكلم ان كان جسما اوجد الحروف فيه كالانسان والا اوجدها في جسم جمادي كالباري تعالى لانه المعقول من اطلاق المتكلم في حقه **قال** وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك ويقولون ان الادراك صفة له غير العلم بها يدرك الموجودات خاصة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحيوة **اقول** ذهب بعض المعتزلة الى ان الادراك صفة مغايرة للسمع والبصر وقد اتفق الناس على اثباته تعالى واختلفوا في معناه فعند الاكثر انه العلم ولخروزانه عبارة عن كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا لغير هذين النوعين كالمشمومات وغيرها من المحسوسات وغيرها من الكليات لان الادراك ان كان للكلي كان علما وان كان للجزئي كان سمعا وبصرا والمقسم مغاير للاقسام **قال** ومنها انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه ان الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا فان على تقدير ان يكون الالهة كثيرين واختلافهم في ايجاد مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة وعدم ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم الهة فاذا يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة عن ذكر ساير الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الالهية **اقول** قد تعد هذه الصفة من الثبوتية باعتبار ان الوحدة امر ثبوتي عند القائلين به ومن الصفات السلبية بمعنى انه لا شريك له وقد اتفق عليه اكثر العقلاء ولكل من المتكلمين والحكماء ادلة عليه واما المتكلمون فاستدلوا بالسمع وهو ظاهر فان القرآن

قوله واعترض بعض الخ اى الكلام نفسى [illegible]

ناطق

ناطق به في مواضع كثيرة وهذه الصفة لا يتوقف السمع عليها وبالعقل والظهر دليلهم دليل التمانع
وتقريره ان نقول لو كان في الوجود الهان لزم المحال بيان الشرطية ان الاله عبارة عن ذات
متصفة بالصفات السابقة التي من جملتها كونه قادرا على كل مقدور فلو تعدد جاز اختلاف
دواعيهم بان يريد احدهما ايجاد شئ ممكن في وقت معين على وجه معين ويريد الاخر اعدامه وابقاه او
ايجاده في غير ذلك الوقت او على غير ذلك الوجه فان وقع المرادان اجتمع المتقابلان وهو محال بالضرورة
وان عدما فكذلك ولانه يلزم من عدمهما وجودهما اذ المقتضي لعدم هذا ايجاد مقابله لا القدرة عليه
والمقتضي لعدم المقابل ايجاد هذا فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما معا وهو محال وان وقع مراد
احدهما خاصة كان هو الاله لاتصافه بالقدرة المطلقة دون الاخر لعجزه وانما اخر ذكر هذه الحجة
عن ذكر سائر الصفات لان هذه حجة الوحدة يتوقف على اثبات الصفات الالهية **قال**
واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف بهذا المعنى
ليس بمختلف ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز كل واحد منهم من غيره
بغير هذا المعنى المشترك فيه والمجتمع من هذا المعنى وغيره لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم
من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة
الى اعتبار شئ خارج من مفهوم الواجب لذاته **اقول** احتج الحكماء بانه تعالى واحد بان مفهوم
واجب الوجود لو اتصف به اثنان فاما ان لا يتمايزا بشئ اصلا او يتمايزا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يلزم منه كونهما واحدا وقد فرضناهما اثنين هذا خلف ولانه المطلوب واما الثاني فلان
ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك والامتياز
فيكون ممكنا لا واجبا وهذه الحجة لا يتوقف على اعتبار شئ خارج عن مفهوم الواجب لذاته فان
الوحدة لازمة لهذا المفهوم بخلاف دليل المتكلمين المتوقف على صفات الالهية والفعل التقديري **قال**
والصفات عندهم ليست زائدة على ذات واجب الوجود لذاته بهذه الحجة بعينها بل حقيقته هو
الوجود وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير اعتبار ذلك

الوجود بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته وقدرته هى عين صدور الكل عنه وعلمه هو حصول الكل له وارادته عين عنايته بالكل فقط من غير ان يتوهم تكثرا فى ذاته اصلا **اقول** ذهب الحكماء الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته تعالى لعين هذه الحجة والا لكان تركبا من الذات والصفات لاستحالة زيادتها والا لكان قابلا وفاعلا وقد تقدم بطلانه فلا يكون ايضا مبدأ لهذه الصفات المتكثرة والبسيط لا يصدر عنه الا واحد وجماعة من المتكلمين المحققين ذهبوا الى ان الصفات ليست زائدة على ذاته لاستحالة تعدد القدماء لما بينا من كون العالم هو ما سوى الله تعالى وانه محدث وقالت الحكماء وجوده الخاص به هو نفس حقيقته لانه لو كان زائدا لزم تقدم الشئ على نفسه او وجود الماهية مرات غير متناهية او تاثير المعدوم فى الموجود ويلزم امكانه تعالى فليس الوجود الخاص به مقارنا لماهيته بل هو نفس تلك الماهية بخلاف الممكنات التى وجودها الخاص بها زائد عليها اعترض على ذلك بان الوجود معلوم وحقيقته تعالى غير معلوم فوجوده غير حقيقته والجواب المعلوم هو الوجود المطلق المشترك بينه وبين غيره من الموجودات وهو مقول بالتشكيك على افراده التى من جملتها الوجود الخاص به تعالى وذلك الخاص غير معلوم قالوا وقدرته وعلمه وارادته نفس الوجود الخاص بالنسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فالوجود نفس قدرته باعتبار كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار عنايته بالكل لا بالمعنى الذى يقوله المتكلمون كما تقدم فلا يتصور فى ذاته كثرة اصلا **قال** وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه الصفات على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل اتصافه ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود **اقول** القائلون بان المعدوم شئ وهم مشايخ المعتزلة ذهب بعضهم الى انه يستحيل اتصافه مطلقا وبعضهم جوز اتصافه بصفات الاجناس وآخرون جوزوا اتصافه بكل شئ غير الوجود وما يتعلق به وهؤلاء يفتقرون الى دليل يدل على وجود الصانع تعالى بعد اتصافه بصفة القدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ويستدلون بقياس الغايب على الشاهد فى التاثير والضرورة قاضية

في مذهب ابي هاشم في الصفة الالهية

٥٣

قال وابو هاشم من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات
بها يمتاز الصانع عما شاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية ويقول
هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة بل وسائط
بين الوجود والعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله ثم
يحدث بها حادثات الموجودات اقول ذهب ابو هاشم الى اثبات صفة زائدة على هذه
الصفات بها يمتاز الصانع عما يشاركه في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية لان الذوات
عنده متساوية وصفة القادرية والعالمية والحيية والموجودية التي هي احوال مساوية
لاحوالنا فلا يقع الامتياز بها فلا بد من ما يميزها وهي الحالة الخامسة ويسميها صفة الالهية
وهي غير معلومة وقد بينا خطأ قوله في تساوي الذوات وهذه الصفة اختص هو باثباتها
دون غيره وقال هو واصحابه ان هذه الصفات كلها احوال لا موجودة ولا معدومة لان وجودها
يستلزم قدمها ولا قديم سواه تعالى وعدمها يخرجها عن مقتضاها فهي احوال لا توصف بالوجود
ولا بالعدم الا الارادة فانها موجودة ومحدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى ويحدث بها
حادثات الموجودات قال ومتاخروهم كابي الحسين البصري ومن تبعهم يقولون ان صفاته
تعالى ليست زائدة على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات راجعة
اليها فان الادراك هو علمه بالمدركات والسمع والبصر هو علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات والارادة
علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زائد على الذات
وليس وجود مشترك بينه وبين غيره وانما يكون العلم باضافة الى المعلومات تتغير تلك الاضافة
بتغير تلك المعلومات ولا تتغير الذات بتغيرها اقول ذهب ابو الحسين البصري من متاخري
المعتزلة ومن تابعه ان صفاته تعالى نفس حقيقته وليست زائدة عليه الا في المعقولية لاستحالة
كونها قديمة اذ لا قديم سواه وكونها محدثة والا لزم التسلسل فهو قادر لذاته حي لذاته وباقي
الصفات راجعة الى هذه اما الادراك فهو العلم بالمدركات ولا امتناع ان يكون له تعالى الا تفصيل

عن المدرك

عن المدرك واما السمع والبصر فكذلك يرجعان الى العلم بالمسموع والمبصر والارادة هي العلم
فهو علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة المقتضية للايجاد والكلام حروف واصوات توجد
في جسم جمادي بقدرته عليه وجعل الوجود نفس حقيقته وهو قول الحكماء لكنه عمم الحكم فجعل
وجود كل شيء نفس حقيقته فانه لو كان زائداً لزم اتصاف المعدوم بالموجود او يكون الشيء مشروطاً
في نفسه مع التالي بقسميه باطل فليس عنده وجود مشترك معنى بل لفظاً وجعل العلم اضافة تتغير
تلك الاضافة بتغير المعلوم من دون ان يتغير الذات والحق انها صفة حقيقية يلزمها الاضافة
ولا يتغير العلم بتغير تلك الاضافة **قال** واهل السنة يقولون كونه تعالى قادراً بقدرة
قديمة وكذلك عالم بعلم قديم ومريد بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم
بكلام وباقٍ ببقاء وكل ذلك قديم **اقول** ذهب الاشاعرة الى اثبات المعاني القديمة لله ثم
فجعلوا له بكل وصف معنى قديماً فهو قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحيوة ومريد بارادة قديمة
وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقاء وكل ذلك عندهم قديم لان المفهوم من كونه
قادراً مغاير للمفهوم من كونه عالماً لجواز الشك في احدهما عند العلم بالاخر وليس هو الذات
ايضاً والا لزم من تعقل الذات تعقل هذه الصفات ولا يلزم من الزيادة في التعقل الزيادة في
الوجود واثبتوا الذات والقدرة ونسبة بين القدرة والمقدور وكذا اثبتوا الذات والعلم و
نسبة بين العلم والمعلوم والمعتزلة نفوا هذه المعاني **قال** ويقول ابو الحسن الاشعري
بغير ذلك من الصفات ويقول ان الصفات ليس هي ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست
احديهما هي الاخرى والصفات وان كانت زائدة على الذات فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى
اقول اثبت ابو الحسن الاشعري صفات اخرى غير ما تقدم كالبقاء جعلها امراً مغايراً للقدرة
والوجه جعلها صفة وراء الوجود والاستواء صفة اخرى للسمع واستدل الثقات بانا مأمورون
بالعلم بذاته تعالى وصفاته والدليل انما دل على ما ذكرناه وغيره غير متصور والسمع والمثال
ومذهب ابي الحسن الاشعري ان الصفات ليست هي ذاته لما تقدم من المغايرة في المعقولية

ولو كانت

ولو كانت هي الذات لاتحدتا ولا غير ذاته فان الغيرين ذاتان انفك احديهما عن الاخرى وهذه الصفات
وان كانت زايدة على الذات لكنها لا تنفك عنها فلا تكون مغايرة لها بهذا المعنى وهذا بحث لفظي **قال**
وفقهاء ما وراء النهر يقولون التكوين والخالقية صفة غير القدرة فان القدرة متساوية بالنسبة
الى جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات **اقول** ذهب فقهاء ما وراء النهر من الحنفية الى اثبات
صفة لله تعالى هي التكوين لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء وهي مشتركة بين الموجودات والمعدومات فلا بد من اثبات صفة اخرى يجب
بها الفعل وهو التكوين مختص بالمخلوقات وليس هو الارادة لان شانها التخصيص لا التاثير و
هو ظاهر فان التاثير مستند الى مجموع القدرة والارادة وهذا التكوين لو كان ثبوتيا فان كان قديما
لزم قدم الاثر وان كان حادثا كان محلا للحوادث وهو محال **قال** وعند اهل السنة انه تعالى
يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبنصوص
القران والحديث **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى مع انه ليس في جهة وقد
خالفوا ساير العقلاء فيه واحتجوا بوجوه الاول القياس على الموجودات المرئية وتقريره انا نقول ان
الجوهر والعرض مرئيان وهذا حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث
او الوجود والحدوث لا يصح ان يكون علة لانه عدمي فلم يبق الا الوجود وهو ثابت في حق
الله تعالى فيلزم وجوب الحكم لوجود علته والجواب ليس كل حكم يجب تعليله والا لزم التسلسل سلمنا
لكن نمنع كون الجوهر مرئيا فان المرئي بالذات عند جماعة من العلماء ليس الا اللون والضوء وغيرهما
انما يرى بتوسطها سلمنا لكن لا نسلم اشتراكه فان صحة رؤية الجوهر ليست مساوية لصحة رؤية
العرض وبالعكس سلمنا لكن يجوز تعليل المتساويات بالعلل المختلفة سلمنا لكن نمنع انحصار المشترك وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم انا نبين مشتركا اخر وهو الامكان لا يقال انه عدمي لانا
نقول فامكان الرؤية عدمي فجاز تعليله بالعدمي سلمنا صحة الرؤية امر ذهني فجاز تعليله بالعدمي
سلمنا لكن يجوز التعليل بالوجود الحادث والممكن سلمنا لكن لا يلزم من وجود العلة وجود المع

لكن

لانتفاء

فى انه تعالى ليس فى جهة

٥٦

لانتفاء شرط او حصول مانع سلمنا لكن نمنع اشتراك الوجود خصوصا على مذهب الاشعرى فانه
ذهب الى انه نفس الماهية الثانى نص القران فى قوله تعالى رب ارنى انظر اليك ولو كانت الرؤية
ممتنعة لما سألها وقوله تعالى الى ربها ناظرة وقوله فان استقر مكانه فسوف ترانى علق الرؤية
على استقرار الجبل الممكن فيكون ممكنة والجواب ان السؤال وقع لقولهم لقوله تعالى فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة او لتطابق السمع والعقل او الى واحد الالاء او تقدير اضمار
تقديره ثواب ربها والتعليق على استقرار الجبل حال حركته وهو ممتنع الثالث الحديث وهو
قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترى القمر ليلة البدر والجواب انه محمول على قوة العلم
بحيث يصير ضروريا لا اشتباه فيه **قال** والمشبهة قالوا انه تعالى فى جهة الفوق ويمكن
ان يرى كما يرى الاجسام وبعضهم قالوا ان الله تعالى جسم لا كالاجسام وقالوا انه خلق ادم على صورته
اقول ذهب المشبهة الى انه تعالى مرئى لانه فى جهة فوق لامتناع وجود مجرد عن الجهات لعدم تعقله
الا فى جهة وليست الا فوق الفوق لانها اشرف فيصح ان يرى وبعضهم قال انه تعالى جسم لا كالاجسام
لقوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته والجواب البرهان القاطع الدال على وجود المجرد عن الجهات
ثابت لما بيناه من ان كل حاصل فى جهة حادث لعدم انفكاكه عن الحوادث وقصور الوهم عن
ادراكه لا يقتضى الحكم بنفيه مع تصور العقل له وقولهم انه جسم لا كالاجسام ان عنوا به انه طويل عريض
عميق فهو حادث لما تقدم وان عنوا به شيئا اخر غير ذلك كان نزاعا لفظيا والحديث ورد
على سبب وهو ان رجلا ضرب وجه عبده فقال له النبى صلى الله عليه وآله ان الله تعالى خلق ادم
على صورته اى صورة العبد **قال** والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس فى جهة ولذلك لا يمكن ان يرى
والحكماء قالوا انه تعالى وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك
مفارقة للاجسام والاجسام الشفافة لا ترى مع كونها فى جهة واكثر الاعراض لا ترى والمرئى عندهم
ليس غير اللون والضوء وانما يرى محالها بتوسطها وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام
فى صفات الثبوتية **اقول** اتفقت المعتزلة والفلاسفة على انه تعالى يمتنع ان يرى واستدلت

المعتزلة بالعقل والنقل اما الاول فلوجوه الاول انه تعالى ليس مقابلا ولا فى حكم المقابل فيمتنع
عليه الرؤية والاولى مبرهنة والثانية ضرورية والثانى لو كان مرئيا لرايناه الان والتالى باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان الشرائط ثابتة والموانع مرتفعة فان الشرط هنا ليس الا سلامة
الحاسة وباقى الشرائط وهو عدم القرب المفرط والبعد المفرط والمقابلة او حكمها وعدم الصغر
وعدم اللطافة وانتفاء الحجاب منتف هنا والمانع هو ارتفاع امكان رؤيته منتف الثالث
الرؤية انما هى بالانطباع او خروج الشعاع وهما منتفيان هنا واما الثانى فلقوله تعالى لا تدركه الابصار
وتمدح بنفى ادراكها له لانه بين مدحين فيكون اثباته نقصا وهو على الله تعالى محال وقوله تعالى
لن ترانى وهو لنفى الابد واذا امتنع ان يراه موسى فغيره اولى وغير ذلك من الايات واما
الحكماء فانهم جزموا بامتناع رؤيته ايضا وكذا غيره من الجواهر المجردة عن المادة كالعقول
والنفوس لانها ليست فى ذوات جهة فلا تكون مقابلة ولا فى حكم المقابل بل الاجسام النفسانية مع
انها فى جهة ليست مرئية وكذا كثير من الاعراض كالصفات النفسية كالعلم والارادة وليس
المرئى عندهم الا الالوان والاضواء وغيرهما لا يمكن رؤيته **قال** واما غير الثبوتية من
الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه تركيب لا اثنينية واحتمال القسمة لوجه من الوجوه
وذلك لاحتياج ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه واقسامه وذلك ينافى كونه واجبا لذاته
وكونه مبدأ اولا لكل ما عداه **اقول** من الصفات السلبية امتناع تركيبه من الاجزاء المقدارية
وغيرها خارجا وتعقلا كتركيبه من الجنس والفصل وامتناع اثنينية فيه او احتمال القسمة بوجه
من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الماهية كانقسام الجسم الى المادة والصورة والا لكان محتاجا
الى الجزء وجزؤه غيره فيكون محتاجا الى الغير وذلك ينافى وجوبه الذاتى وكونه مبدأ اولا لكل
ما عداه لان المركب يقتضى احتياجه الى المبدأ لا يكون هو مبدأ له لامتناع الدور تعالى الله عن ذلك **قال**
ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فى جهة او حيز ومحل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل وكذلك
لا يمكن ان يكون داخلا في الحسيات وخالف المجسمة والمشبهة فى ذلك اذ قالوا انه فى جهة فوق او

جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم
غير ما نعني به من حلول الاعراض في محالها اقول ذهب المحققون الى انه تعالى لا يمكن
ان يكون في جهة ومحاذاة ولا في حيز ومكان ولا في محل يحل فيه حلول العرض في محله لان كل
كل ما كان كذلك كان مفتقرا الى الجهة والحيز والمحل بالضرورة لاستحالة حلول الغني عن
المحل فيه والاحتياج ينافي الوجوب في الوجود ولهذا المعنى لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك
لتوقف ذلك على الحصول في الحيز والجهة والمحل وخالف المجسمة والمشبهة في ذلك فقالوا انه
تعالى في جهة فوق وانه جسم لا كالاجسام وقد تقدم بطلانه وقال بعض الصوفية انه تعالى حال
في قلوب العارفين فان عنوا به حلول العرض في المحل فهو باطل بما تقدم وان عنوا به شيئا اخر
فلا بد من بيانه قال ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زايدة على ذاته لانه تعالى فاعل لكل ما
سواه فلو كانت فاعليته زايدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته فح تكون الذات فاعلة لتلك الفاعلية
فيكون فاعليته تعالى قبل فاعليته وهو محال وذلك مخالف لما ذهب اليه القائلون بالفاعلية و
التكوين اقول الفاعلية تطلق على النسبة بين الفاعل واثره وهي زايدة في المعقولية و
ليست ثابتة في الخارج وتطلق على كونه تعالى مبدءا لغيره وفاعلا اى كونه بحيث يصدر عنه الاثر
وليس زايدا على الذات والا لزم منه التسلسل والدور وبيانه ان الفاعلية ح يكون مغايرة لذاته
فيكون ذاته فاعلة في تلك الفاعلية لانه تعالى فاعل لكل ما يغاير ذاته وذلك يستلزم ثبوت فاعلية اخرى
والكلام فيها كالكلام في الاولى ويتسلسل ولان تلك الفاعلية مسبوقة بفاعلية فيكون فاعليته قبل
فاعليته وهو دور وهذا المذهب يخالف لما ذهب اليه المثبتون للتكوين والايجاد قال ولا
يجوز ان يكون قابلا لشئ من الاعراض والصور ولا لتاثير غيره فيه لان اجتماع الفاعلية والقابلية
فيه يقتضي التركيب اقول لا يجوز ان يكون الله تعالى قابلا لشئ من الصور والاعراض تؤثر
فيها ذاته ولا لتاثير غيره اما الاول فلاستحالة اجتماع القبول والفعل في ذات واحدة والا لزم
التركيب فان جهة الفعل مغايرة لجهة القبول اذ الفاعل يجب عنه الفعل والقابل لا يجب عنه القبول

والشئ الواحد لا يكون نسبته الى الشئ الواحد بالوجوب والامكان وليس بجيد فان نسبة الوجوب
باعتبار الفاعلية انما الممتنع لو اتحد الاعتبار ثم يستحيل ان يتصف بما يتصف به الاجسام من الصور و
الاعراض وهو ظاهر واما الثاني فلانه واجب فلا ينفعل عن غيره **قال** ولا يجوز ان يكون له الم لان
الالم انما يحدث عن ادراك المنافي ولا منافي له فان ما عداه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا لا
يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك وانفعال فيتأثر من الغير ملايم للمزاج او للطبيعة والحكماء
قالوا اللذة هو ادراك الملايم وهو تعالى عالم لذاته بذاته واشد الملايمات بالقياس اليه هو ذاته
فلذته اعظم اللذات **اقول** اتفق العقلاء على نفي انتفاء الالم عنه تعالى اما المتكلمون فقالوا ان
الالم من توابع المزاج وهو منفي في حقه تعالى واما الحكماء فقالوا الالم ادراك المنافي ولا منافي
له تعالى لان جميع ما عداه صادر عنه فلا يكون منافيا له واما اللذة فقد نفاها المتكلمون لانها
مزاج له تعالى والحكماء نفوا اللذة بهذا المعنى عنه واثبتوا اللذة العظيمة التي هي ادراك الملايم من حيث
هو ملايم وقد تبين انه تعالى مدرك لذاته التي هي اكمل الموجودات وادراك الكمال من حيث هو كمال
يوجب اللذة فادراكه تعالى اشد الادراكات فلذته اعظم اللذات وابتهاجه اشد من كل ابتهاج **قال**
ولا يجوز عليه الاتحاد وهو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما ويبقى الاخر او
ينتفيا معا ويحدث شئ ثالث فان ذلك محال مثلا وقوم من القدماء قالوا كل من تعقل شيئا تعقلا
تاما اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذلك بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا مثل
ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها **اقول** الاتحاد يطلق على صيرورة شيئين شيئا اخر بان تعدم
عن الاول شئ ويحدث فيه اخر كما يقال صار الماء هواء فان الصورة المائية زالت واتصفت بالصورة
الهوائية او بان يمزج شيئان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاول كما يقال صار الخشب سريرا او
مدان ممكنان لكن اطلاق الاتحاد عليهما بنوع من المجاز وهذا المعنى وان كان ممكنا في حق غيره
تعالى الا انه يستحيل في حقه تعالى ايضا لاستحالة انفعاله عن الغير وصيرورته جزءا من غيره واما الا
الحقيقي وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا الا باحد المعنيين بل بان ينتفي الذاتان ويتحد

احدهما

في مذهب الاشاعرة في الافعال

احدهما بالآخر وهذا ضروري البطلان فان الشيئين ان بقيا بعد الاتحاد كما كانا فهما اثنان
وان عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وان عدما معاً ووجد ثالث فلا اتحاد
بل اعدام شئ وايجاد آخر وذهب فرفوريوس وغيره بعد المعلم الاول الى ان من عقل شيئاً اتحد
ذاته بذلك المعقول والى مثال الرئيسين في المبدء والمعاد لان الصورة العقلية اذا حلت الجوهر العاقل
بالقوة صيرته عقلاً بالفعل وانما يكون ذلك مع الاتحاد والا لكان ما هو بالقوة بعد بالقوة والكلام
ممنوعة ثم لو اتحد العاقل بمعقوله لزم ان لا يعقل الاشياء واحداً او يتحد الذوات المعقولة في
انفسها اتحاداً وقوم من الصوفية قالوا ان الله تعالى يتحد بابدان العارفين والكل غير معقول بالمعنى
الذي ذكرناه **قال** الباب الثالث في ذكر ما ينسب اليه تعالى من الافعال قال بعض اهل السنة
لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه
كل واحد منهما لم يكن كل واحد منهما مؤثراً وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد قادراً وقد فرض
قادراً هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب **اقول** نسب الاشاعرة
الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العبد لو كان مؤثراً بقدرته وقد ثبت انه تعالى قادر
على كل مقدور لزم اجتماع القادرين واما بطلان التالي فلان ذلك المقدور واما ان يقع
بكل واحد منهما على الانفراد او على الجمع او باحدهما او لا يوجد بهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه
عدم وقوعه بكل واحد منهما لاقتضاء استغنائه عن الآخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما والمستغنى لا يقع
عن المستغنى عنه واما الثاني فلان كل واحد منهما حينئذ لا يكون قادراً على ايجاده ولا يكون واقعاً
بل بالمجموع وقد فرض قادراً هذا خلف واما الثالث فلاستلزامه المطلوب وهو خروج احدهما
عن كونه قادراً فيبقى القادر واحداً وكذا الرابع **قال** وقال ابو الحسن الاشعري هذا انما
يلزم عند تقدير كونهما مؤثرين ولذلك نجوز ان يكون للعبد قدرة ولله تعالى قدرة ولكن
قدرته تعالى قديمة وقدرة العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا اثر لها في الفعل الا

انّ العبد

في مذهب ابي الحسن في قدرة العبد

ان العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كمن يخلق فيه فعل من غير قدرة والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى بذلك للثاني ومذهبه ان لا مؤثر الا الله في الوجود **اقول** مذهب ابي الحسن الاشعري ان للعبد قدرة لانا نجد له تفرقة ضرورية بين القادر على الشيء والزمن لكنها غير مؤثرة لامتناع اجتماع قادرين وح انما يلزم المحال الذي ذكره لو كانت مؤثرين اما لو كانت احديهما مؤثرة دون الاخرى فلا والتاثير مستند الى قدرة الله تعالى لانها قديمة متعلقة بكل مقدور فهي اولى بالتاثير من قدرة العبد وانها مقارنة للفعل عنده والعبد لا تاثير له في الفعل وان كان قادرا عليه ولا فرق في الحقيقة بينه وبين غير القادر الا ان العبد الذي يخلق فيه قدرة لا يكون فعله كفعل من لا قدرة له ويقال لهذا الافتراق كسب فهو ثابت للاول دون الثاني ولا تاثير لغير الله تعالى فانه ان لم يصح منه الترك لم يكن قادرا والا فترجح احد الطرفين ان استند الى مرجح منه عاد التقسيم والا ثبت الجبر وهذا الكلام في غاية الرداءة فان معنى القدرة هو الصفة المؤثرة على سبيل الصحة فاذا انتفت صلاحية التاثير انتفت القدرة والكسب الذي اثبته ان كان فعلا للعبد بطل قوله والا فلا يقع به فرق ولا معنى تحته والعبد حال وجود الداعي والقدرة يحصل منه الايجاد على سبيل الوجوب ولا يقتضي نفي القدرة كما سبق اذ يجوز الترجيح من القادر باحد الطرفين من غير مرجح مع ان هذا التقسيم ات في حق الباري تع والجواب فيهما واحد واعلم ان المحال انما ينشا لو اجتمع مؤثران تامان على اثر واحد واما اجتماع قادرين فلا فانا نعلم قطعا امكان صدور حركة جسم عن قادرين وكون احدهما عين الاخرى لو وقعت في الاخر ضعيف لامكان صدور تلك الحركة عن الاخر **قال** وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات الفعل عن الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بحق لما مر بيانه **اقول** ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة الى ان ذات الفعل يقع بقدرة الله تعالى واما كونه طاعة او معصية فانها صفات تصدر من العبد بحسبها يستحق الثواب والعقاب

فضربه

فضربة اليتيم واحدة وتختلفان بحسب وقوعهما على وجه الطاعة اذا قصد التاديب وعلى وجه المعصية اذا قصد الظلم فاصل الضربة منه تعالى لكن كونها طاعة او معصية تستند الى العبد وهذا هو المسمى بالكسب وليس بمعتمد لان هذه الصفات آثار وافعال واذا جوز ثم صدور فعل ما من العبد جاز صدور هذه الافعال الواقعة منه من غير احتياج الى محل مثل هذا المحال وهذا القول قريب من قول ابى الحسن الاشعرى حيث اسند الفعل الى الله تعالى وخالفه من حيث اثبات صفة الفعل صادرة عن العبد وابو الحسن لم يثبت له اثرا البتة وذهب ابو اسحق الشيرازى الى ان القدرتين مؤثرتان فى الفعل اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب خطاء لما مر من ان كل واحدة ان لم تستقل فليست بقدرة وان استقلت استغنى بكل منهما عن الاخرى **قال** وذهب المعتزلة وابو الحسين البصرى وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بهما تتم مؤثريته فيصدر عنه الفعل ويكون العبد مختارا اذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك وبتبعا للداعية التى هى ارادته والفعل يكون بالقياس الى القدرة وحدها ممكنا وبالقياس اليها مع القدرة يصير واجبا قال محمود الملاحمى وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير اولى بالوجود ليس فى ذلك تحقيق فان مع حصول الاولوية ان جاز حصول الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز فهو الوجوب وانما غيروا اللفظ دون المعنى **اقول** اتفقت العدلية كابى الحسين البصرى وغيره من المعتزلة ووافقهم امام الحرمين على ان للعبد قدرة مؤثرة فى افعاله واختلفوا فذهب بعضهم كابى الحسين وغيره من المحققين الى ان العلم باستناد افعالنا الينا ضرورى والاخرون الى انه استدلالى من وجوه الاول ان افعالنا تقع بحسب دواعينا وتنتفى بحسب صوارفنا فيكون مستندة الينا الثانى لو كان الله تعالى هو الفاعل لافعالنا لكان انواع الكفر والظلم وجميع المناهى صادرة عنه تعالى فكان يقبح منه عقابنا وكذا الطاعات صادرة عنه فلا يجب علينا الثواب الثالث انه تعالى امر ونهى وانما يقبح لو كنا قادرين والا لجاز منه امر الجماد ونهيه وهو باطل بالضرورة الرابع لو كانت الافعال

الارادة القصد بمعنى

والوقوع فان الترجيح من الاول حصل الوجود

مستندة الیه تعالی امتنع التکلیف لقضاء الضرورة بقبح تکلیف الاعمی نقط المصحف والزمن الطیران
الی السماء فکان بعث الرسل عبثاً وجاز تعذیب المطیع واثابة العاصی وذلک خروج عن الشریعة
الخامس الآیات الدالة علی اسناد افعال الناس الیهم وتنزیه الله تعالی من انواع الظلم قالوا وهذه القدرة
سابقة علی الفعل والا لقبح تکلیف الکافر بالایمان والا انضمت الارادة الیها صارت المؤثریة فصدر
الفعل عن العبد ثم اختلفوا فقال ابو الحسین البصری ان الفعل یصیر واجباً لاستحالة ترجیح الممکن من
غیر مرجح ولا ینافی ذلک قدرته لان الفعل وجب بالرای وجاز من حیث القدرة کما نقول فی واجب
الوجود وقال محمود الملاحمی وغیره من المعتزلة ان الفعل مع القدرة والداعی لا یصیر واجباً بل
اولی بالوقوع فلا یلزم الترجیح من غیر مرجح اذ المرجح موجود ولا الجبر لان الطرف المرجوح ممکن
ولا یجب الراجح وهذا لیس بجید لان مع الرجحان ان امکن المرجوح جاز وقوعه فی وقت وعدمه
لاخر فترجیح احد الوقتین بالوقوع والاخر بعدمه ان افتقر الی مرجح اخر لم یکن المرجح الاول کافیاً
ولا مرجحاً وان لم یفتقر لزم ترجیح الممکن لا لمرجح وهو محال وان لم یمکن المرجوح کان الراجح وافیاً فلا یکون
اولویته بل وجوباً وانما غیر اللفظ مع بقاء المعنی **قال** والحکماء ایضاً قالوا بمثل ذلک اعنی
بوجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة والذین قالوا بمؤثریة الله تعالی وحده صرحوا بانه تعالی
مرید لکل الکائنات والمعتزلة قالوا انه یرید ما یفعله واما ما یفعله العبد فهو یرید طاعته ولا
یرید معصیته وهذه الارادة غیر الارادة الاولی فی المعنی **اقول** والحکماء وافقوا المعتزلة
علی وجوب الفعل بقدرته وارادته لما تقدم والذین قالوا بان المؤثر فی جمیع الکائنات هو الله تعالی
وهم الاشاعرة ذهبوا الی انه تعالی مرید لکل الکائنات وانه الفاعل لها وفعله بالارادة لا بالایجاب
فیکون مریداً للکل اما المعتزلة فانهم قالوا کل ما یفعله الله تعالی منها فانه بارادة مخصصة لوقوعه
بوقت دون وقت واختیاره واما ما یفعله العبد فان کان طاعة کان الله تعالی مریداً له لا بمعنی
الارادة المخصصة للفعل فان الفعل انما یقع بارادة العبد عندهم بل انه تعالی مرید بمعنی انه یطلب
منه ایقاعه علی وجه الاختیار لا علی وجه الجبر والقهر فارادته تعالی لیست مخصصة وان کان معصیة

لم یکن

في التحسين والتقبيح العقليين

٤٣

لم يكن مريدًا لها بالمعنى الاول ولا الثاني اعني الطلب لحكمة تعالى والاشاعرة جعلوا الطلب مغايرًا للارادة فقالوا الله تعالى يريد المعصية ولا يامر بها ولا يريد الطاعة اذا لم تقع من العبد ويامر بها لا لان من اراد تمهيد عذره على قتل عبده بعدم امتثال امره فانه يامره بالفعل ولا يريده منه وهو خطاء لان الطلب ايضا منتف هنا **قال** فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبح معان مختلفة فمنها ان يوصف الفعل الملايم او الشئ الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبح ومنها ان يوصف الفعل او الشئ الكامل بالحسن والناقص بالقبح وليس المراد هنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن في الافعال ما لا يستحق فاعله بسببه ذمًا او عقابًا وبالقبح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شئ من الافعال عند العقل بحسن ولا بقبيح وانما يكون حسنًا او قبيحًا بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل يحكم بحسن بعض الافعال كالصدق النافع والعدل وقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضا يحكم بهما في بعض الافعال و الحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبح العقلي ما يستحق به الذم و (ظ والقبح) الحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به وبازاء القبح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ثم يقولون ان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب فيرتكب القبيح جاهل او محتاج واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلًا قد يزول عند اشتماله على مصلحة كلية عامة والاحكام البديهية ككون الكل اعظم من الجزء لا يمكن ان يزول بسبب اصلًا **اقول** الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثة الاول كون الفعل او الشئ ملايمًا يسمى الحسن وكونه منافيًا يسمى القبيح كاللذة والالم الثاني كون الشئ او الفعل على صفة كمال يسمى الحسن كالعلم وكونه على صفة نقصان يسمى القبيح كالجهل الثالث كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله ذمًا او عقابًا بسببه يسمى الحسن كالمباحات وكونه بحيث يستحق فاعله ذمًا او عقابًا بسببه يسمى القبيح والاولان لا نزاع في كونهما عقليين اذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع والنزاع انما هو في المعنى الاخير فعند الاشاعرة

في التحسين والتقبيح العقليين

انه لا حسن ولا قبح عند العقل بل الحسن ما اسقط الشارع العقاب فيه والقبيح ما علق الشارع العقاب عليه
بفعله وليس للفعل صفة باعتبارها يكون حسنا او قبيحا وانما الحسن والقبيح بجعل الشارع فكلما
امر به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح وقالت المعتزلة ان من الاشياء ما هو حسن في نفسه لا
باعتبار حكم الشارع ومنه ما هو قبيح في نفسه لا بحكم الشارع والفعل الحسن تشتمل على صفة تقتضي
حسنه وكذا القبيح وبعضهم علله بذات الافعال لا بصفاتها وجعلوا الشرع كاشفا عما خفي منها
لا سببا فيها فمن الاشياء ما يعلم بضرورة العقل حسنه او قبحه كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وحسن الاحسان وقبح الظلم ومنها ما يعلم حسنه وقبحه عقلا بالنظر والاستدلال كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل به فيحتاج الى الشرع ليكشف عنه كحسن الشرايع وقبح تركها
الاول لان حسنهما وقبحهما عقلي والاخير شرعي بمعنى انه كاشف والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل

ذما ويدخل تحته الواجب العقلي والمندوب والمباح والمكروه والقبيح العقلي ما
يستحق فاعله به الذم وهو الحرام لا غير والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به
وبازاء القبيح الوجوب وهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب فالاول عقلي و
الاخير شرعي واحتجوا بان الضرورة قاضية بقبح الظلم وحسن العدل ولانهما لو كانا شرعيين
لجاز اظهار المعجزة على ايدي الكذاب فينتفي الفرق بين النبي والمتنبي ولانهما لو كانا شرعيين لما قبح
من الله تعالى شيء فجاز الخلف في وعده ووعيده وانتفت فائدة التكليف ولانهما لو كانا
شرعيين لم يجب المعرفة ولا النظر عقلا فيلزم افحام الانبياء قالوا ويمتنع من الله تعالى ان
يفعل قبيحا او يخل بواجب لان حكمته تنافي ذلك فان فاعل القبيح والمخل بالواجب اما ان يفعل ذلك
مع علمه او لا والثاني جهل والله تعالى منزه عنه والاول يلزم منه اما الحاجة او السفه وهما
منتفيان عنه تعالى اعترضت الاشاعرة بان القبيح لو كان عقليا لما اختلف حكمه ولما جاز نسخه ولم
يرد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الاحكام الضرورية لا يمكن تغيرها وان كون

الكل

في العقل النظري والعملي على رأي الحكماء

الكلّ اعظم من الجزء الّا بمكونة ذلك الحكم به بسبب اصلاً وبيان شفاء الثاني انّ الكذب قد يحسن
اذا اشتمل على مصلحة عامّة ولو كان قبحه بديهيًّا لما زال والجواب المنع من زواله فانّ هذا الكذب
حسن لا باعتبار كونه كذبًا بل باعتبار اشتماله على المصلحة وقبيح من حيث هو كذب لا يزول و
يتعيّن ارتكاب الحسن الكثير وان اشتمل على قبح يسير كما انّ من توسّط ارضًا مغصوبة يجب عليه
الخروج عنه وان كان غصبًا لاشتماله على اقلّ الضررين **قال** وامّا الحكماء فقالوا العقل
النظريّ الذي يحكم بالبديهيّات ككون الكلّ اعظم من الجزء ولا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا
بقبحه انّما يحكم بذلك العقل العمليّ الذي يدبّر مصالح النوع والاشخاص ولكن ربّما يحكم بحسن
فعلٍ وقبحه بحسب مصلحتين ويسمّون ما يقتضيه العقل العمليّ ولا يكون مذكورًا في شريعة
من الشرائع باحكام الشارع غير المكتوبة ويسمّون ما ينطق به شريعة من الشرائع باحكام الشارع
المكتوبة **اقول** قال الحكماء للنفس الناطقة قوّة عمليّة وهي تعقل ما لا يكون من افعال الناس
اختيارًا وقوّة عمليّة وهي تعقل ما يكون من افعال الناس اختيارًا والعقل النظريّ الذي يحكم بالبديهيّات
من كون الكلّ اعظم من الجزء لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه وانّما يحكم بذلك العقل العمليّ
الذي يدبّر مصالح نوع الانسان واشخاصه ولذلك ربّما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين
كما يقولون في الكذب المشتمل على المصلحة العامّة الّا اذا خلا عنها ويسمّون ما يقتضيه العقل العمليّ
من الاحكام المذكورة اذا لم يكن مذكورًا في شريعة من الشرائع باحكام الشرائع غير المكتوبة وهي
الاحكام الثابتة في كلّ الشرائع كالحكم بانّ الانصاف والاحسان حسن ويسمّون ما ينطق به شريعة
من الشرائع وهي الاحكام المختصّة بشريعة دون اخرى باحكام الشرائع المكتوبة **قال** والقائلون
بالحسن والقبح والوجوب العقليّ اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب واللطف على الله
تعالى وهكذا العقاب لمن يستحقّه وذلك لانّ الله تعالى وعدهم واوعدهم والوفاء بما وعد
واجب عقلًا وقال غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح والوجوب العقليّ الوفاء بالوعد واجب
وامّا بالوعيد فغير واجب لانّه حقّ الله تعالى ولا يجب عليه ان ياخذ حقّه وانّما ذلك اليه

فى وجوب العوض على الله تعالى

يعفو عن يشاء ويعاقب من يشاء **اقول** ذهب المعتزلة الى ان العوض واجب على الله تعالى والا لزم
القبح لان الالم ان كان مستحقا لم يجب وان كان ابتداء فلابد له من العوض عليه تعالى والا لكان
ظالما وان كان من غيره فان كان باختياره فكذلك وان لم يكن فان كان المولم عاقلا فالعوض عليه لكن
يجب عليه تعالى الانتصاف لانه امكنه عليه وان لم يكن عاقلا كالحيوانات فقيل العوض عليه تعالى لانه
امكنها وخلق لها شهوة ولم يخلق لها عقلا رادعا وقيل عليها وقيل لا عوض واوجبوا الثواب والا
لاخلا التكليف عن الفائدة وكذا اللطف واجب والعقاب ايضا واجب والا لزم الاغراء بالقبيح
الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم على العقاب والوفاء بما وعد واوعد واجب لامتناع الكذب
عليه تعالى وقالت الشيعة هم الذين عنى بقوله وقال غير المعتزلة الوفاء بالوعد واجب والا لانتفت فائدة
التكليف وكان فيه نوع ظلم ومنافات للكرم والوفاء بالوعيد غير واجب لان العقاب حق لله تعالى
فيجوز له اسقاطه ولا يجب عليه اخذ حق نفسه وانما ذلك اليه يعفو عن يشاء ويعاقب من يشاء تحقيقا
لمعنى العفو والغفور **قال** والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير
الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته والقادر المحسن الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان
فى احدهما زيادة احسان الى غيره اختاره منهما البتة **اقول** ذهب البغداديون الى وجوب الاصلح
لانه لما ساوى الصالح فى الوجود بالنسبة الى قدرته وزاد الاصلح بزيادة نفع الى الغير واحسان اليه
فان القادر لذاته الذى من شانه الاحسان الى الغير اختار ذلك الاصلح البتة واذا وجدت القدرة والداعى
وجب الفعل ومنع اخرون منه والا لزم وجود ما لا يتناهى من الاحسان وهو مدفوع لامتناعه فلا يتساوى
نسبته مع الصالح الى القدرة ولا يقال فاى مرتبة فرضت امكن الزيادة عليها ويدخل بذلك تحت ما لا يتناهى
لانا نقول نمنع كونه اصلح لانا فرضنا الاصلح مرتبة فالزايد ليس اصلح **قال** واتفقوا على ان التكليف منه
تعالى حسن اذ فيه تعريض العباد لاستحقاق التعظيم والاجلال اللذين لا يحصلان لهم الا به واللطف واجب
وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية والثواب على الطاعة واجب فهو يشتمل على عوض
المشقة التى يشتمل عليها القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التى تصل

الى غير المكلفين كالاطفال والبهايم فهذه جملة ما قالوه في هذا الباب **اقول** اتفقت العدلية على وجوب
التكليف وهو ارادة من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام وهو حسن لما فيه من التعريض
للثواب وواجب لاشتماله على اللطف واللطف واجب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
فخرج بالمستحق المتفضل به وبالاخير العوض وهو مختص بفعل الطاعة لقبح الاجلال والتعظيم لمن
لا يستحقه واللطف هو ما كان المكلف معه الى الطاعة اقرب ومن المعصية ابعد وهو واجب على الله
تعالى والا لكان ناقضاً لغرضه والثواب واجب ايضاً والا لزم الظلم اذ الطاعة تشتمل على المشقة فلولا
حصول النفع في مقابلتها لزم الظلم ولو كان العوض مما يصح الابتداء به لزم العبث فالثواب عوض المشقة
الحاصلة من القيام بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم و
الاجلال وهو واجب في حق من يتألم منه تعالى من المكلفين وغيرهم كالبهايم والاطفال **قال**
وعند اهل السنة انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئاً لغرض
البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة قالوا انه تعالى
يفعل لغرض يستكمل به غيره لا هو والا لكان فعله عبثاً والعبث قبيح والحكماء قالوا ان علمه بما فيه مصلحة
سبب لصدور ذلك عنه وهو بوجه قدرته وبوجه علمه وبوجه ارادته من غير تعدد فيه الا باعتبار
القياس العقلي ويسمون تلك الارادة بالعناية **اقول** ذهب الاشاعرة الى انه لا يجب على الله
تعالى شيء لانه الحاكم على الكل فلا حكم عليه ولانه الموجب ولا يقبح منه شيء لان كل ما يصدر عنه حسن
اذ لا صفة تقتضي الحسن سواء امره تعالى بفعله او لا ولا يفعل شيئاً لغرض البتة والا لكان مستكملاً بغيره
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان من فعل لغرض فاما ان يكون ذلك العوض عائداً اليه
فيكون منتفعاً به وهو باطل واما الى غيره فيكون مستفيداً لصفة الكمال لان فعله يكون نقداً وتحصيل
ما هو الاكمل بذاته والاولى فيحصل منه نقصانه لذلك الكمال وبطلان اللازم ظ والجواب حكمه على
الجميع لكن حكمته تقتضي ان لا يفعل القبيح ولا نعني بوجوبه عليه حكم غيره عليه بل وجوب صدوره منه
نظراً الى الحكمة وقد بينا ان القبح عقلي لا سمعي ونفع الغير لا يقتضي تكميل الفاعل بل يستدل على كونه

فى تحقيق أن الواحد يصدر عنه الا الواحد

كاملاً فى نفسه وهذه الحجة اخذوها من الحكماء ولا يتفطنوا لمقالتهم فانهم لم ينفوا العلل الغائية بل
اثبتوها فى كل موجود وقالوا الكامل لذاته يصدر عنه الكامل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره لان
غاية صدوره الكمال عنه لكماليته وقالت المعتزلة انه تعالى يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثاً وهو
محال فى حقه تعالى وذلك الغرض لا يعود اليه لاستغنائه عن المنافع بل الى غيره وقالت الحكماء ان
علمه بما يشتمل الفعل عليه من المصلحة سبب لصدوره فذلك عنه لانهم نفوا الارادة والغرض عنه تعالى
فورد عليهم وجود العالم على النظام الاكمل فلو لم يكن لغرض وغاية امتنع وقوعه دائماً لذلك تخلصوا
بان علمه باشتماله على المصالح والغايات سبب لايجاده عنه فان العلم الفعلى هذا شانه وعلمه تعالى فعلى
بالفعل لا انفعالى وهذا العلم الفعلى من حيث انه مبدأ للفعل قدرة ومن حيث تعلقه بالموجودات على الوجه
الاصلح ارادة والارادة هى العناية ولا تعدد هنا الا باعتبار القياس العقلى **قال فصل**
قالت الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شئ واحد وذلك لانه ان صدر عنه شيئان
فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الآخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين والمبدأ
الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون الا واحداً ثم ذلك الواحد يلزمه اشياء
اذ له اعتبار من حيث ذاته واعتبار بقياسه الى مبدئه واعتبار للمبدأ بالقياس اليه واذا تركبت
الاعتبارات حصلت اعتبارات كثيرة وحينئذ يمكن ان يصدر عن المبدأ الاول بكل اعتبار شئ واحد
وعلى هذا الوجه تكثرت الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون فبعضهم يقولون ان
هذا انما يصح ان يقال فى العلل والمعلولات اما فى القادر اعنى الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء
من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترجيح بعضها على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات
اصلاً فيقولون بانه لا مؤثر الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئاً كالاحراق مقارناً لشئ كالنار
على سبيل العادة ظن الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر
بيانه **اقول** يريد الاشارة الى ترتيب الموجودات على رأى الحكماء وذلك انهم قالوا انها هى
العلل والمعلولات الى واجب الوجود تعالى وهو واحد بسيط فلا يصدر اثنان والا لتركب اذ

مفهوم

في تحقيق ترتيب الموجودات على رأي الحكيم

اذ مفهوم صدور احد الشيئين عنه مغاير لمفهوم صدور الاخر فان دخلا او احدهما تركب والا عاد البحث ولا يجوز ان يتوالى التاثير على سبيل الترتيب والا لما وجد اثنان الا واحدهما علة للاخر او معلولها واما الصادر عن الاول تعالى واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ما عند وجوده فله ماهية ووجود صادر عند المبدأ وبالنسبة الى مبدئه من حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى مبدئه عرض له الوجوب وتعقل المبدأ وهو عاقل لذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل لذاته وتعقل المبدأ فلاثنية بالنسبة الى ذاته للهوية والامكان والتعقل لذاته وثلاثة بالنسبة الى المبدأ الوجود والوجوب وتعقل المبدأ واذا كثرت الاعتبارات تكثرت الموجودات وباعتبار تعقله المبدأ ووجوبه يصير علة العقل الاخر من حيث ان له هوية وامكانا ولذاته يصير مبدأ الفلك وهكذا يترتب العقول والافلاك الى العقل الاخير والفلك الاخير فالعقل وان اشتمل على النسبة لكن ليس الصادر عن الاول الا الوجوب وهو واحد ثم يصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد وصورها الجسمية والنوعية ثم الصور المركبة المعدنية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الانسانية فاذا ترقت من مرتبة العقل الى الكمال انتهت الى العقل ثم الى المبدأ الاول تعالى فهو المبدأ واليه المعاد وهذه الاصول كلها فاسدة لما بينا من جواز تكثر المعلول عن العلة الواحدة ثم كيف يعقل للامكان والتعقل والوجوب مدخل في التاثير مع انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج ثم ان كانت متكثرة استحال صدورها عنه تعالى مع وحدته وان كانت واحدة استحال التكثر بها والمتكلمون قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد في العلل الايجابية اما الفاعل المختار فيجوز ان يتكثر اثاره من غير تكثر اعتبارات فيه والاشاعرة انكروا وجود علل ومعلولات البتة لانه لا مؤثر عندهم الا الله تعالى لكن لما اجرى الله تعالى عادته بخلق الاحراق عند خلق النار بحيث لا ينفك عنها نسب التاثير الى النار لظن الاقتران وليس الامر كذلك لما سبق من ان الاشياء واقعة بقدرة الله تعالى

قال الباب الرابع في النبوة وما يتبعها من الامامة وغيرها ويشتمل على قسمين الاول

في النبوة وما يتعلق بها النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون

في البحث عن النبوة وما يتعلق بها

البه في طاعته وفي الاحتراز عن معصيته وتعرف نبوته بثلثة اشياء الاول ان لا يقرر ما يخالف ظاهر
العقل كالقول بان البارى تعالى اكثر من واحد الثاني ان تكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاحتراز
عن معصيته والثالث ان يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرون بالتحدى مطابق لدعواه و
المعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر والتحدى هو ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولى فافعلوا
مثل هذا الفعل والفعل الخارق الذى يظهر على احد من غير التحدى يسمى بالكرامة وهو مخصص بالاولياء
عند من يعترف به **اقول** لما فرغ من اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته وآثاره شرع في اثبات
النبوة وتوابعها لانها احد اركان الاسلام وبدء بتعريف النبى عليه السلام لانه السابق على التصديق فقولنا
انسان يخرج به جبرئيل عليه السلم فانه مبعوث عن الله تعالى لهذا الغرض وقولنا المبعوث من الله تعالى
احتراز عن الفقيه فانه انسان لهذا الغرض وليس بنبى لانه ليس بمبعوث من الله تعالى وبلا في الرتبة غاية
وتعرف النبوة للمدعى بثلثة اشياء احدها ان لا يقول ما يخالف ظاهر العقل كالشرك وانواع
الالحاد والثاني ان يدعو الخلق الى طاعة الله تعالى والاحتراز عن معصيته والثالث ان يظهر
منه عقيب الدعوى معجز مقرون بالتحدى مطابق لدعواه فالاولان من باب اللمى والاخير من
باب الانى ويعنى بالمعجز فعل خارق للعادة يعجز عن امثاله البشر وخرق العادة لجمع العارض و
الاقتران بالتحدى ليتميز عن الكرامات ومعناه ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولى فافعلوا مثل فعلى
كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وانما قال عند من يعترف به لان جماعة المعتزلة انكروا الكرامات
والا لم يمكن الاستدلال به على النبوة لان شرط الدليل حصول مدلوله وليس كذلك لامكان
ان يكون كرامة لا معجز النبى واثبته الباقون لقصة مريم عليها السلام وغيرها من الائمة عليهم السلام
وغيرها من الائمة عليهم السلام والدليل المعجز مع التحدى وذلك لا يوجد لغير النبى عليه السلم **قال**
واختلفوا في عصمة الانبياء والعصمة هى كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصى من غير
اجبار له على ذلك وقال بعضهم هو من لا يصدر عنه المعاصى لا كبيرة ولا صغيرة لا بالتعمد ولا
بالسهو من اول العمر الى آخره وقال بعضهم الصغيرة لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة

في البحث عن النبوة وما يتعلق بها

الانبياء اختصاصها بزمان دعوتهم لا قبل ذلك ويصدق فيه ولا يكذب لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان
واما في ساير الازمنة فيجوز عليه جميع ذلك **اقول** اتفق الناس على ان الانبياء معصومون
من الكفر والبدعة الا عند قوم من الخوارج يقال لهم الفضيلية جوزوا الكفر عليهم لانهم يجوزون
الذنب عليهم وكل ذنب عندهم كفر واختلف الناس في العصمة فقال بعضهم هي هيئة تقتضي
كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنها المعاصي من غير اجبار له على ذلك والا لما يستحق
المدح على ذلك ومنهم من قال بانه يكون متمكنا من المعاصي لكن لا يصدر عنه كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد
ولا بالسهو ولا التاويل من اول عمره الى اخره والا لجاز الاخلال ببعض الشرايع او بالزيادة عليها اذ
كان معترا عنه وسقط محله من القلوب وقال بعض الجمهور ان الصغاير لا يقدح في العصمة كما
لا يقدح في العدالة وقال بعض الجمهور العصمة انما يثبت بعد البعثة اما قبلها فلا ويصدق
في الشرع ولا يكذب فيه لا عمدا ولا سهوا وان كان الكذب في غيره صغيرة لعدم الوثوق بالشرع
ح واما في باقي الازمان فيجوز عليه كل معصية وقال ابن فورك بعثة من كان كافرا وقال
بعض الحشوية ان نبينا عليه السلم كان كافرا وهو غلط والضلال هنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور
الشرعية قبل البعثة **قال** والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا كلما يعرف بالعقل فلا يحتاج
فيه الى النبي وكل ما لا يكون للعقل اليه سبيل فهو غير معقول عند العقلاء فاذن دعوى النبوة
غير معقول اصلا **اقول** انكرت البراهمة البعثة لان النبي عليه السلم اما ان ياتي بما يوافق العقل او بما يخالفه
فان كان الاول لم يكن اليه حاجة بل كان بعثته عبثا وان كان الثاني كان قوله مردودا بالعقل فلا
يقبل منه ما ياتي به والجواب انه ياتي بما يوافق العقل لكن العقل يعجز عن ادراكه والاستقلال به
فاحتاج الى مرشد هو النبي كما في احكام الشريعة او ليتاكد العقل بالنقل فلا يعبث **قال فصل**
محمد رسول الله صلى الله عليه واله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة وكل من كان كذلك كان
رسولا من الله حقا اذ لم يمكن لغير الله تعالى اظهار المعجزة عقيب دعوى انسان مطابقا لقوله اما
دعواه فمعلومة بالتواتر واما ظهور المعجزة عليه فان كانت رواياته مختلفة لكنها اكثر مما يمكن

ان ينكر

لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى

في اثبات النبوة الخاصة

ان ينكروا القرآن انما لا يمكن ان ينكروا التحدي عليه ظاهر **اقول** لما بين امكان النبوة وشرايطها
شرع في الاستدلال على ثبوت نبوة نبينا محمد ص اذ هو المقصود في هذا الباب وتقريره انه عليه السلام
ادعى النبوة وظهر على يده المعجز وكل من كان كذلك كان رسولا من الله تعالى صادقا اما المقدمة
الاولى فظاهرة ودعوى النبوة لا شك فيه لانه منقول بالتواتر انه عليه السلام ظهر وادعى النبوة
وهو يفيد العلم الضروري واما ظهور المعجز على يده فضروري ايضا لان المعجزات كثيرة منها القرآن
العزيز وهو متواتر لا شك فيه واعجازه ايضا ظاهر لانه تحدى به وخيرهم بين الاتيان بمثله
او بسورة منه وبين اتباعه وبين قتلهم فاختاروا الاخير ولو امكنهم المعارضة لاختاروها لانها
اسهل من القتل ومنها انشقاق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه عليه السلام وتسبيح الحصا واشباع الخلق
الكثير من الطعام اليسير والاخبار بالغيب وغير ذلك من المعجزات التي لا تحصى كثرة وهذه المعجزات
وان ظهرت ظهورا تقارب التواتر الا ان مجموعها بلغ حد التواتر واما ان كل من كان كذلك كان رسولا
من الله تعالى فلان خلق المعجز عقيب الدعوى لا يمكن صدوره الا من الله تعالى والا لم يكن معجزا
والله تعالى انما خلقه للتصديق لانه قائم مقامه فان شخصا لو قال انا رسول هذا الملك اليكم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك فخالف الملك عادته عقيب قوله وتكرر ذلك علم صدق
المدعي بالضرورة فكذا هنا والا لكان اغراء بالجهل واضلالا للخلق وهو مناف للحكمة وكل من
صدقه الله فهو صادق والا لزم الاضلال **قال** واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته
اعجازه وقال قوم ان صرف عقول القادرين على ايراد معارضته عنه وظهور عجزهم عند التحدي
مع القدرة عليه هو اعجازه واما كون كل معجز مدع نبوة ذي معجز مطابق لدعواه فهو نبي معلوم
عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله تعالى وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله تعالى اياه و
من ادعى النبوة وصدقه الله تعالى فهو نبي بالضرورة وكل من اخبر محمد صلى الله عليه وآله عن
نبوته من الانبياء الماضين فهم انبياء معصومون لوجوب صدقه اللازم لنبوته عليه السلام **اقول**
لما ذكر ان القرآن معجز للتحدي به مع عدم المعارضة وتوفر الدواعي اليها شرع في وجه اعجازه و

قد اختلف

وقد اختلف الناس فیه فقال بعضهم ان جهة اعجازه الفصاحة التی لا یمکن لاحد ان یاتی بمثله وقال
آخرون ان جهة اعجازه اسلوبه وترکیبه الغریب وقال آخرون بالصرفة فان سور القرآن یمکن الاتیان
بمثلها فی الفصاحة والاسلوب لکن الله تعالی صرف عقول القادرین عن المعارضة وهو اختیار
السید المرتضی وابی الحسین البصری والنظام اما بسلب دواعیهم الی المعارضة مع توفرهم الیها کما
ذهب الیه بعضهم او بانه تعالی سلب العلوم التی تتوقف المعارضة علیها عنهم والقائلون بالفصاحة
اما ان الامر یعود الی اللفظ خاصة فان توقف حصوله علی اجتماع الکلمات فهو قول من جعل اعجازه
لاسلوبه فان التواصل والانسجاع اما ان یحصل باجتماع الکلمات وتالیفها وان لم یتوقف وهو
قول من جعل الاعجاز لعذوبة الالفاظ عن الثقل علی اللسان وهو اختیار الجاحظ واما ان الامر یعود
الی اللفظ من حیث دلالتها علی المعنی فاما ان یعتبر دلالة المطابقة او الالتزام وقد ذهب الی کل منهما قوم
والباقی سبق بیانه **قال فصل** وللحکماء فی اثبات النبوة طریق آخر وهو ان الانسان مدنی
بالطبع لا یمکن تعیشه الا بالاجتماع مع ابناء نوعه فیقوم کل واحد بشیء مما یحتاجون الیه فی معاشهم
من الاغذیة والملبوسات والابنیة وغیر ذلک فیتعاونون فی ذلک اذ یمتنع ان یقوم واحد بجمیع
ما یحتاجون الیه من غیر معاونة غیره فیه واذا کان کل انسان مجبولاً علی شهوة وغضب فمن الممکن ان
یستعین من ابناء نوعه من غیر ان یعینهم فیما یستقیم امرهم الا بعدل ولا یجوز ان یکون مقدار ذلک
العدل واحداً منهم من غیر مزیة اذ لو کان کذلک لما استقام امرهم والمعجز هو الذی به یمتاز مقرر
العدل عن غیره ولو لم یکن ذلک من عند الله تعالی لم یکن مقبولاً عند الجمهور ولو لم یعرف الله تعالی
لما امر فلا یکون ذلک من عنده فاذن لا یمکن استقامة امور نوع الانسان الا بنبی ذی معجزة
یخبرهم عن بادئهم بما لا یمتنع فی عقولهم ویظهر العدل ویعدهم بما یرغبون فیه اذا استقاموا و
یتوعدهم بما یکرهون ان لم یستقیموا ویمهد لهم قوانین فی عبادة بارئهم القادر علی کل ما یشاء
المطلع علی الضمائر الغنی عن غیره لکیلا ینسونه ویقبلوا شریعته ظاهراً وباطناً وقواعد تقتضی
العدل فی الامور المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسیاسة لئلا یقبل تلک القوانین ویعمل بها

في اثبات النبوة المطلقة على رأي الحكماء

ليبشر الناس على ما ينفعهم في دنياهم واخرتهم فان من المستبعد ممن يجعل في بنية كل حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره العلماء في هذا الباب **اقول** للحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو مبني على قواعد **الاول** الانسان مدني بالطبع وهو ظ فانه لا يستقل بامور معاشه وحده من دون معاونة احد من بني نوعه فانه يحتاج الى غذاء وملبوس ومسكن وسلاح وغير ذلك لا يمكنه ان يرتبها وحده فان اشتغل بشيء واحد يصرفه عن الباقي فافتقر الى الاستعانة في اموره بجماعة من بني نوعه ليتعاونوا على ما يحتاجون اليه ويتشاركون في تحصيلها بحيث يفرغ كل منهم لمهم ويفرغ صاحبه الاخر بحيث يتم بالمشاركة ما يحتاج كل منهم اليه **الثاني** الاجتماع مظنة النزاع فان كل واحد يطلب ما يحتاج اليه ويكره مزاحمة غيره فيه ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور المقتضي لاختلال نظام النوع لتحصيل تكميل شخصه فيختل امر الاجتماع فلا بد لهم من معاملة وعدل يتفقوا دائما عليها ولا بد لها من قوانين هي الشرع **الثالث** وضع الشرع ليس لاي واحد اتفق والا لوقع الهرج والمرج في واضعه ولم يكن قبول قوله عاما فيقع الاختلاف بل لا بد له من امتياز به عن باقي اشخاص النوع بحيث يطاع فيما يضعه وذلك هو المعجز الصادر من قبل الله تعالى اذ لو كان من غيره من بني النوع لم يكن مقبولا ولو لم يعرف الله تعالى لما عرف واضعه فهذا المعجز عنه باستقامة النوع نفتقر الى ظهور نبي ذي معجزة يخبرهم عن الله تعالى بما يمكن في عقولهم ويظهر العدل ويدعوهم الى الخير **الرابع** يجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عنده تعالى لاستفساد العوام وضعفاء العقول لاختلال العدل النافع بحسب النوع عند استيلاء شوقهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع فاذا وعدهم وتوعدهم بثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الانقياد الى قوله فوجب الثواب والعقاب **الخامس** معرفة المجازي والشارع ليس ضرورية باقية في كل وقت بل هي كسبية خصوصا للعوام المشاغلين عنها بمهامهم ومصالحهم فهم في معرض النسيان فلا بد من وضع عبادات متكررة في كل وقت يجب بذكرهم معبودهم وبارئهم والرجاء لثوابه

والخوف

والخوف من عقابه كالصلوة وغيرها من اصناف العبادات بحيث يذكرون بانه هو القادر على كل
شيء من ثواب وعقاب الغني عن غيره ويقبلون شريعة ظاهرا وباطنا وقواعد يقتضي العدل في
الامور المتعلقة بالاشخاص والنوع والسياسة لكي لا يقع تلك القوانين ويعمل بخلافها باقامة
الحدود ليتموا الناس على فعل ما ينفعهم في الدنيا والآخرة لحفظ النوع والشخص في الدنيا و
الثواب في الآخرة اذ من المستم من يجعل في بنية كل حيوان ما اشتمل عليه من الاعضاء والالات
والتركيبات التي يشتمل عليها علم التشريح ومنافع الاعضاء
ان يهمل ما يقتضي مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فيجب في حكمته بعثة الرسل **قال** فصل النسخ
جائز وهو تغير الاحكام الشرعية في الاوقات المختلفة من عند الله واليهود لا يجوزونه ويقولون
النسخ بدا وهو لا يجوز على الله وذلك ليس بصحيح فان البدا لا يتحقق الا يكون المحكوم عليه والوقت
غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه السلام تمسكوا بالسبت ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد
يستعمل في المدة الطويلة والدليل على جواز النسخ ثبوت حقيقة الشرايع التي جاءت بعد موسى ع
اقول النسخ هو دفع حكم شرعي ثبت بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واختلف الناس
في جوازه اولا وفي وقوعه ثانيا فاتفق المسلمون كافة وجماعة من اليهود على جوازه عقلا ومنعه بعض
اليهود لنا ان الاحكام تابعة للمصالح المتغيرة بتغير الاوقات فتتغير الاحكام بتغيرها واحتج المانعون
بانه يستلزم البدا فان الفعل ان كان مصلحة استحال نهيه والا استحال ثبوته اولا والجواب ان
البدا يشترط فيه اتحاد المحكوم عليه والوقت والنسخ ليس كذلك لانا نوجب تاخره في الزمان فالفعل جاز
ان يكون مصلحة في وقت فيوجبه ومفسدة في آخر فيمنع منه واختلف الناس في وقوعه فمنع منه ابو مسلم
بن بحر الاصفهاني وجماعة من اليهود وهو خطاء لان الشرايع الثابتة بعد موسى عليه السلام كشريعة عيسى
ومحمد صلى الله عليه وآله عليهما حقة وقد بينا حقيتها في ذلك ولا يتم الا بالنسخ وآيات القرآن قد اشتملت
على النسخ كالعدة والاستقبال واحتج اليهود بقول موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وبانه عليه السلام ان
بين دوام شرعه امتنع النسخ لامتناع الكذب عليه ولجوازه في شرعكم وان بين عدم دوامه وجب نقله
الكيفية متواترا لتوفر الدواعي عليه وان لم يبين شيئا منهما اقتضى الفعل مرة والجواب ان التابيد

قد يستعمل

قد يستعمل في المدة الطويلة وقد ورد مثله في التورية في قوله يستخدم العبد سبع سنين ثم يعرض عليه
العتق فان ابى ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة وفي قوله تعالى قربوا الى الكل
يوم خروفين بكرة وعشية ويكون ذلك لكم حقا ابدا مع نسخه على انا نمنع نقله لانا نمنع تواترهم لان بخت
نصر استاصلهم الا من شذ وموسى عليه السلام بين انقطاع شرعه ولم ينقل متواترا لعدم تواترهم
قال القسم الثاني من الباب الرابع في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على
ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها واختلف الناس
في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه عقلا و
الذين يوجبونه عقلا اختلفوا فقال بعضهم بوجوبه من الله تعالى وبعضهم بوجوبه على الله تعالى
وبعضهم بوجوبه على الخلق اما القائلون بوجوبه من الله تعالى فهم الغلاة والاسماعيلية واما
القائلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القائلون بامامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه و
اله وسلم واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه هو النص من الله تعالى او ممن هو
منصوص عليه من قبل الله لا غير قالت الاثنى عشرية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير و
قالت الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا فهم اصحاب الجاحظ
وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري من المعتزلة واما القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم
اهل السنة وهذان الفريقان اجمعوا على ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الخلفاء واما القائلون
بلا وجوبه فهم الخوارج والاصم من المعتزلة فهذه هي المذاهب في الامامة **اقول** لما فرغ من
اثبات النبوة شرع في البحث عن الامامة التي هي ركن من اركان الايمان وهي رياسة عامة احترز
بقوله عامة من الامراء والقضاة ونائب الامام واحترز بقوله دينية من الرياسة المتعلقة بالدنيا وبقي
وباقي الحد بحسب الغاية واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا وهو مذهب جماعة
من المعتزلة والامامية كافة وقال آخرون بوجوبه سمعا وهو مذهب اكثر الجمهور وقال آخرون بعدم
وجوبه وهم الخوارج والاصم اذا لم يحصل الاختلاف بل يجب عند ظهور الظلم وعدم الانصاف وبعض

الخوارج لم يوجبوا نصبه بحال من الاحوال ثم اختلف القائلون بوجوبه عقلا فقال بعضهم بوجوبه من
على الله تعالى وهو مذهب الغلاة والاسماعيلية وقال الآخرون بوجوبه على الله تعالى من حيث حكمته
وهم الشيعة القائلون بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام واتفقت
الشيعة على ان طريق معرفة الامام هو النص من الله تعالى عليه او ممن نص الله عليه واختلفوا فقالت
الامامية والكيسانية انه انما يحصل بالنص الجلي لا غير وقالت الزيدية انه قد يحصل بالنص الخفي
لا غير ايضا وقال الجاحظ والبلخي وابو الحسين البصري ان نصب الامام واجب عقلا على الخلق لا
على الله تعالى وقالت الاشاعرة انه يجب نصبه على الخلق سمعا وهذان الفريقان وهما القائلان
بوجوبه على الخلق سمعا وعقلا قالوا ان الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الخلفاء الاربع
القائلون بوجوبه على الله تعالى بان المعرفة واجبة ولا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم وهو انما
يحصل من الامام فتعين نصبه من الله تعالى لان كلما يامر به فهو واجب فطاعته وكلما ينهى عنه
فهو معصية وقبيح واحتجت الاثنا عشرية بان نصب الامام لطف واللطف واجب فالامامة
واجبة بيان الصغرى انا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحرمات و
يزجرهم عنها ويامرهم بالواجبات ويرغبهم فيها كانوا من الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما الكبرى
فلان اللطف كالتمكين فان من دعى غيره الى طعام وعلم انه لا يجيبه الا اذا فعل معه نوعا من التادب
فلو لم يفعله كان ناقضا لغرضه واحتجوا على ان طريق معرفته النص الجلي خاصة بان الامام يجب
ان يكون معصوما من الصغائر والكبائر والا لزم التسلسل لان المقتضي للحاجة الى الامام جواز
الخطاء على الامة فلو جاز الخطاء عليه افتقر الى امام آخر وحافظ للشرع ولانه لو ارتكب الخطاء وجب
الانكار عليه فيسقط محله من القلوب ولانه ان لم يجب اتباعه فيه انتفت فائدة نصبه والا لزم وجوب
الحرام والعصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا طريق الى معرفة الامام سوى النص
منه واما الجمهور فلم يشترطوا العصمة لان ابا بكر كان اماما ولم يكن معصوما بل ولم يشترطوا عصمة
الانبياء وجعلوا طريق الامامة هو البيعة من اهل الحل والعقد لانتفاء الوجوب على الله تعالى

فيجب

فيجب على الخلق ومنعنا الامامية من ذلك لان ابا بكر لم يكن منصوصا اماما فلا يحتج عليهم في عدم اعتبار العصمة بامامته والبيعة ليست طريقا للامامة لعدم العلم بالمعصوم الا من قبله تعالى ولان الامام نايب لله تعالى ولرسوله ص ونيابة الغير انما تحصل باذنه فلا تثبت الامامة الا بنص من الله تعالى ورسوله ولان الامام اعلم الخلق وافضلهم والا تقدمهم لامتناع المساواة والا لزم الترجيح من غير مرجح والنقصان لامتناع تقديم المفضول على الفاضل لقبحه عقلا ولا يطلع على هذه الصفات الا الله تعالى ولان الخلق يعجز عن نصب امير قاض فعجزهم عن نصب الرئيس العام اولى فلا يجوز ان يناط بهم نصبه ولان ذلك يفضي الى وقوع الفتن والهرج والمرج لرغبة اهل كل بلد الى نصب امام منهم وانما نصب لدفع ذلك **قال** واما الغلاة فبعضهم قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان يسمونه نبيا او اماما ويدعو الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول او بالاتحاد كما يقول به بعض المتصوفة فمن القائلين بالهية علي صلى الله عليه السبائية وهم اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة **اقول** الغلاة وهم القائلون بان عليا عليه السلام اله الخلق وبعضهم الى ان الله تعالى يظهر في بعض الازمنة في صورة انسان يسمونه نبيا او اماما يدعو الناس الى فعل الطاعات والدين القويم والصراط المستقيم ولولاه لضل الخلق وانتشر الفساد فيه وقال بعضهم بحلول الله تعالى في ابدان الانبياء والائمة او باتحاده بهم والكل باطل بما تقدم من بطلان الاتحاد ولا دليل لا شبهة لهم على مقالتهم **قال** واما الاسماعيلية ويسمون بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا بالاسماعيلية لانتسابهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام والباطنية لقولهم كل ظاهر فله باطن يكون ذلك الباطن مصدرا وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون ظاهر الا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال لا اصل له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال ومذهبهم ان الله تعالى ابدع بتوسط معنى يعبر عنه بكلمة كن او غيرها عالمين عالم الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب وهو يشتمل على العقول والنفوس والارواح والحقائق كلها واقربها منها الى الله تعالى هو العقل

فى البحث عن الامامية وبعض فرق الامامية

الاول انهما بعده على الترتيب في عالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية
والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي ثم سائر الاجسام على الترتيب في العا
تنزلا من الكمال الى النقصان وتعودا من النقصان الى الكمال حتى ينتهي الى الامر وهو المعنى المعبر
عنه بكن وينتظم بذلك سلسلة الوجود الذي مبداه من الله تعالى ومعاده اليه ثم يقولون ان الامام
هو مظهر الامر وحجته مظهر العقل الذي يقال له العقل الاول والعقل الكل والنبي مظهر النفس التي
يقال لها النفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا يصير غيره عالما بالله تعالى الا بتعليمه اياه
ولذلك سموهم بالتعليميين والنبي هو الحاكم في عالم الظاهر ولا يتم الشريعة التي يحتاج اليها الا
به ولشريعته تنزيل وتاويل وظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن نبي واما عن
شريعته وايضا لا يخلو عن امام ودعوته وهي ربما يكون خفية مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع
خفائه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكما يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك
يعرف الامام بدعوته الى الله وبدعواه ان المعرفة بالله تعالى لا تحصل الا به والائمة من ذريته بعضها
من بعض فلا يكون اماما الا وهو ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابناء ليسوا بائمة فلا يخلو الزمان
من امام اما ظاهر او مستور كما لا يخلو من نور نهار او ظلمة ليل لم يزل العالم هكذا ولا يزال وطريقتهم
التاليف بين اقوال الحكماء واقوال اهل الشرائع فيما يمكن ان يؤلف منها واما في تعيين ائمة الاسلام
فقالوا الامام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كان عليا عليه السلم وبعده كان ابنه الحسن
اماما مستودعا وبعده الحسين اماما مستقرا ولذلك لم تذهب الامامة في ذرية الحسن عليه السلم
ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين فانتهت بعده الى علي ابنه ثم الى محمد ابنه ثم [جعفر ابنه ثم الى] الى اسمعيل ابنه وهو
السابع وقالوا ان الائمة في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا
بالسبعية لوقوفهم على السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد [زمان] استتار الائمة وظهور دعاتهم
ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر
واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم بامامة المستعلي ابنه الآخر وبعد نزار

استتر الائمة النزاريين واتصلت امامة المستعليين الى ان انقطع فى العاضد وكان الحسن بن
على محمد الصباح المستعلى على قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم ادعوا بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره
السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار واتصل اولاده الى ان انقرضوا فى زماننا هذا واما الامامية
فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله تعالى فيجب ان يكون الامام معصوما لئلا يضل
الخلق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدى الظالمين واتفقوا على امامة على ع بعد النبى ص اذ لم يكن
غيره معصوما ثم ساقوا الامامة بعده الى الحسن المجتبى ابنه ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا ثم الى
ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه
على الرضا ثم الى ابنه محمد التقى ثم الى ابنه على النقى ثم الى ابنه الحسن الزكى العسكرى ثم الى ابنه محمد المهدى
المنتظر خروجه عليهم السلام اجمعين وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهو الثانى
عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوا بالاثنا عشرية وهم فى اكثر اصول مذهبهم يوافقون المعتزلة ولهم
فى الفروع فقه منسوب الى اهل البيت عليهم السلام وكان لهم فى سياق الامامة اختلافات كثيرة لا فائدة
فى ايرادها وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذى ذكرناه **اقول** كلام
الاسماعيلية ظاهر ولا حجة لهم فيما يدعونه فى كل مقام ذكروه واما الامامية فقالوا الامام بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله هو على بن ابى طالب عليه السلام ثم اولاده الاحد عشر على سياق ما ذكره المصنف ره
واستدلوا عليه بان الامام يجب ان يكون معصوما كما تقدم لئلا يضل الخلق ولان وجوب اتباعه وجواز
الخطاء عليه يستلزم امكان الاضلال على الخلق ولقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين واراد بعهد
الامامة لانه جواب سؤال ابرهيم ع حيث قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى وغير على ع
من ابى بكر وعمر وعثمان لم يكن معصوما بالاتفاق فلا يصلح للامامة الا هو ولان النبى صلى الله عليه
وآله وسلم نص عليه نصا متواترا جليا بانه الامام بعده بلا فصل ولانه ع كان افضل الخلق بعد النبى صلى الله
عليه وآله اما في علمه فظاهر فان سائر العلوم منسوبة اليه وكان سائر الصحابة يرجعون اليه فى الوقايع
والاحكام حتى قال عمر فى عدة مواضع لولا على لهلك عمر وله قضايا غريبة استنبطها عليه السلام لم يسبقه

فى الامامة الخاصة واثباتها لعلى عليه السلام

إليهما أحد وأما زهده فكل الناس يعلمون أنه طلق الدنيا ثلاثاً وكان يختم على قوته من الشعير لئلا يضع فيه
أحد ولديه عليهما السلام الإدام ولم يترك من الدنيا قليلاً ولا كثيراً مع أنه الحاكم فيها وأما شجاعته فأكثر
من أن تحصى ووقايعه الدالة عليها ولم ينتصر المسلمون إلا بسيفه وكان أكثر المسلمين بلاءً في الحروب حتى
أنه كان في أكثر الوقايع يوازي المسلمين ويفضلهم وأما مكارم الأخلاق فظاهر حتى أنه عليه السلام لشرف
أخلاقه نسب إلى الدعابة وأما حلمه فمشهور حتى أنه عليه السلام نزل حقه وعفى عن ظلمه وجميع صفات
الكمال كانت ثابتة له وإذا كان أفضل كان هو الإمام لقضاء البديهة بقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله
تعالى أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون ولقوله تعالى إنما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الصفات لعلي عليه السلام
خاصة لأنه تصدق بالخاتم في ركوعه والولي المتصرف لأنه ليس المراد الناصر لوجوب العموم لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم أولياء بعض ولقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه كيفما دار ولقوله عليه السلام أنت مني بمنزلة هرون من
موسى إلا أنه لا نبي بعدي وهي للعموم وإلا لما جاز الاستثناء ومن جملة منازل هرون أنه كان خليفة له والأدلة
كثيرة ذكرناها في كتاب النهاية قالوا ولا يجوز خلو الزمان من إمام معصوم لأنه حافظ للشرع ولأن جواز
الخطاء ثابت على كل قوم في كل زمان سواه فقالوا بأن الإمام المهدي عليه السلام باق واختفى خشية على نفسه
والناس منعوا أنفسهم اللطف وسيظهر مع وجود الناصر له يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وهو الثاني
عشر من الأئمة عليهم السلام وهم في أكثر الأصول يوافقوا المعتزلة من القول بالعدل وانتفاء الرؤية وغير
ذلك وأما في الفروع فإنهم ينتسبون إلى أهل البيت أعني الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام وللشيعة اختلافات
في سياقة الإمامة من إمام إلى إمام آخر والظاهر الغالب مذهب الاثنى عشرية **قال** وأما الكيسانية فقالوا
بإمامة علي عليه السلام وبعده الحسن ثم الحسين عليهما السلام ثم محمد بن الحنفية وقالوا إنه الإمام المنتظر أعني
المهدي يملأ الدنيا عدلاً وهو الآن مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قدموه على الحسن
والحسين عليهما السلام وبعضهم ساقوا الإمامة إلى ابنه هاشم ثم إلى غيره وهم فرق متعددة وقد

في مقالة بعض فرق الامامية

انقطعت الكيسانية ولم يبق منها احد واما الزيدية فقالوا بامامة على والحسن والحسين واثبتوها بالنص الجلى واثبتوا باقى الائمة بالنص الخفى وذلك ان شرايط الامامة عندهم كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدى الناس اليها ولا يضلهم وزاهدا لكيلا يطمع فى اموال المسلمين وشجاعا لئلا يفر فى الجهاد مع المخالفين فيظهر اعلاء اهل الحق وكونه من ولد فاطمة اعنى من اولاد الحسن والحسين لقوله عم المهدى من ولد فاطمة عليها السلام وكونه داعيا الى الله تعالى والى دين الحق ظاهرا شاهرا سيفه فى نصرة دينه قالوا وقد نص النبى عم والائمة بعده ان كل من استجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة وذلك هو النص الخفى ولم يوجبوا فى الحسن والحسين الدعوة بالسيف لقوله عم هما امامان قاما او قعدا ويجوزون خلو الزمان عن الامام وقيام امامين فى بقعتين متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط ولذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين عم لانه لم يشهر سيفه فى الدعوة الى الله تعالى وقالوا بامامة زيد ابنه لاستجماع الشرايط فيه واليه نسبوا اذ فارقوا سائر الشيعة بقولهم بامامته ولقبوا باقى الشيعة بالرافضة اذ رفضوا زيدا والزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء كما نوافيل على عم لرضاء على بخلافتهم ومنهم الجارودية ومنهم السليمانية وقيل لهم فرق غيرها واكثرهم فى الفروع متابعون لابى حنيفة الا فى مسائل قليلة خالفه ائمتهم فيها **اقول** كلما ذكره ظاهر ولما جردت مقالات الكيسانية والزيدية عن الادلة بل كانت دعاوى محضة لا برهان عليها لم يحتج الى شرح نعم كلام الزيدية باطل من وجوه **الاول** قولهم بعدم العصمة وهم بناء كون كل من خالف الامامية فى هذه المقالة **الثانى** يلزم نقض الغرض من نصب الامام لانه جعل لاطفاء الفتنة ولا يحصل ذلك من مذهبهم اذ يجوز تعدد من اتصف بهذه فى مكان واحد وزمان واحد فيرغب بعض الناس الى اتباع احدهما وبعضهم الى اتباع الاخر وكل منهما يجوز عقد الولاية لنفسه فيقتل مخالفه ويلزم وقوع الفتنة **الثالث** يلزم الترجيح من غير مرجح لان هذين متساويين فلا اولوية لاتباع احدهما دون الاخر فاما ان يتبعا معا وهو محال او احدهما وهو ترجيح من غير مرجح او لا يتبعا وهو المطلوب **الرابع** يلزم منه الدور المحال لان الامامة هى الرياسة العامة اعنى القيام بالسيف فلو جعلناه شرطا لزم الدور **الخامس** ليس القيام بالسيف شرطا لقوله عم

في البحث عن الامامة الخاصة

الصحابة واحتجوا على امامة ابي بكر باجماع اهل الحل والعقد عليه

عن الحسن والحسين عليهما السلام هذان ولداي امامان قاما او قعدا ولو كان القيام بالسيف شرطا لما صح فيه
منهما كالعلم والعدالة **قال** واما القائلون بوجوب نصب الامام على الخلق عقلا فقالوا الضرر مع عدم
الامام متوقع من الظلمة على الضعفاء ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وذلك انما يندفع بنصب امام
يقوم باحكام الشرع وهم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة واما اهل السنة فيقولون بوجوب
نصب الامام على من يقدر على ذلك للاجماع السلف عليه وذهبوا الى ان الامام يعرف اما بنص من يجب ان
يقبل قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه وكان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بالاجماع ابا بكر ثم عمر بنص ابي بكر ثم عثمان بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه السلام
باجماع المعتبرين من الصحابة وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم وقعت المخالفة بين الحسن وبين معوية
وصالحه الحسن واستقرت الخلافة عليه ثم على من بعده من بني امية وبني مروان حتى انتقلت الخلافة
الى بني العباس واجتمع اكثر اهل الحل والعقد عليهم وانتقلت الخلافة منهم الى عهدنا الكثير ما فيه ما جرا
واما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام فيقولون يقع في نصب الائمة فتن وقتل بعض الناس بعضا كما
جرى في امامة علي ع ومعوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عما يقع في الفتنة والمحاربة اولى
بالاتفاق والشريعة كافية لمن اراد ان يكون على الحق ويتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب
الناس في الامامة **اقول** مذهب السنة وهم الذين يقدمون ابا بكر في الامامة ان الامام لا يجب
ان يكون معصوما ولا منصوصا عليه لان نصب الامام واجب على الخلق سمعا وان الامام بعد النبي
ابو بكر لاجماع اهل الحل والعقد عليه ولانه عليه السلام استخلفه في الصلوة في مرضه فكان خليفته في غيرها لعدم
القائل بالفرق ولقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والاجماع ليس بحجة في نصب الائمة لما تقدم
ولانه لم يثبت اذ اعاظم الصحابة لم يوافقوه وانكروه ولم يستخلفه في الصلوة بل منعه من اتمامها لانه لما كان
مريضا سمع اصوات الناس في الصلوة فقال من يؤم بالناس فقيل ابو بكر فامر باخراجه اليهم فخرج متهاديا
بين علي ع والعباس وجاء اليه والناس في الصلوة فتقدم وصلى بهم ولم يكمل ابو بكر صلوته ولا ملازمة
بين الامامة في صلوة واحدة وبين الامامة التي هي رياسة عامة والخبر لو سلم لم يلزم من الاقتداء به

فى البحث عن الوعد والوعيد

بهما فى الفتوى او فى بعض الوقايع والافعال الاقتداء مطلقا وبا فى الكلام ظاهر **قال الباب الخامس**
فى الوعد والوعيد وما يتبعهما اقول ان القائلين بالحسن والقبح والوجوب فى العقل اوجبوا الوعد
بالثواب للمكلفين لكونه لطفا وقالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا
الوفاء بالوعد ايضا واختلفوا فى الوفاء بالوعيد فقالت التفضيلية ليس ذلك بواجب لكونه حق الله
تعالى وقالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا واما الذين لا يقولون بالحسن والقبح والوجوب
عقلا فقالوا ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يحسن ولا يقبح منه شئ ولا يجب عليه
شئ اصلا والحكماء القائلون بثبوتهما فى العقل العملى دون العقل النظرى قالوا تكون السعادة و
الشقاوة لازمتين للافعال الملايمة وغير الملايمة كالصحة لاعتدال المزاج والمرض لانحرافه واعلم
ان هذه الاقوال مبنية على كون الانسان مدركا بعد موته والاهم فى هذا الباب هو النظر فى ذلك
وهو مبنى على ست مسائل **اقول** لما فرغ من البحث عن الامامة شرع فى المعاد ومقدماته اعنى الوعد
وهو الاخبار بايصال النفع والوعيد وهو الاخبار بايصال الضرر وقد اوجب القائلون بالحسن والقبح
والوجوب فى العقل وهم المعتزلة الوعد بالثواب للمطيع لانه لطف مقرب اليه واللطف واجب وقالوا بحسن
الوعيد فانه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا على الخلاف اذ يعلم قطعا الزجر عن المعصية مع الوعيد عليها و
اوجبوا الوفاء بالوعد والا لزم الظلم والكذب واختلفوا فى وجوب الوفاء بالوعيد فقالت الوعيدية
به والا لزم الكذب ومنعه التفضيلية لانه حقهم فيجوز تركه والعفو واما الاشاعرة الذين نفوا الحسن
والقبح والوجوب العقلى لم يوجبوا ثوابا ولا عقابا على فعل طاعة ولا ارتكاب معصية بل ذلك بمشية الله
تعالى ولا يقبح منه شئ ولا يجب عليه شئ اصلا بل يجوز منه الخلف فى وعده ووعيده واثابة العاصى و
عقاب المطيع واما الحكماء الذين اثبتوا الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملى دون العلمى اثبتوا سعادة
وشقاوة تابعتين للافعال الملايمة وغير الملايمة كالصحة اللازمة لاعتدال المزاج والمرض اللازم
لانحرافه وسيأتى البحث فى ذلك **قال** المسئلة الاولى فى اعادة المعدوم وهى جائزة عند المعتزلة لان
الذات باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذا عند بعض اهل السنة فانهم قالوا الممكن

لا يصير

لا يصير بانعدامه ممتنعاً ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين شئ واحد بعينه فاذاً لا يكون
المعاد عين المبتدأ بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سديد الدين محمود الحمصى ان ذلك ينتقض
بالتذكر فان حصل فى الذكر بعد النسيان هو ما اذكره اولاً بعينه وهو عوده وليس ذلك يصح لان
التعدد بينا فى الوحدة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضى اتحادهما **اقول** اختلف الناس فى اعادة
المعدوم فجوزه جماعة من مثبتى المعتزلة وجماعة من الاشاعرة لان الوجود عند المثبتين زائد
على الذات وانه يمكن خلو الماهية عنه مع ان الذات ثابتة فى العدم فجاز اتصافها بالوجود
مرة ثانية وايضاً قالت الاشاعرة الممكن لا يخلو اما ان يمكن وجوده بعد عدمه واما ان لا يمكن فان
كان الاول جاز اعادة المعدوم وان كان الثانى لزم انتقال الشئ من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى
وهو محال وكنا قد اعترضنا عليه فى المناهج وغيره فان الامتناع الذاتى لا يخرجه عن حد الامكان
لان الممتنع انما هو الوجود بعد العدم لا مطلق الوجود ويمكن ان يجاب بان الوجود بعد العدم مساو
للوجود قبله فى الماهية وامتناعه يقتضى امتناع الاول ويلزم المحال وذهب الحكماء وابو الحسين البصرى
ومحمود الملاحمى الى انه يمتنع اعادته والا لزم ان يتخلل العدم بين شئ واحد ونفسه والتالى باطل
بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الموجود فى الزمان الاول اذا عدم فى الزمان الثانى ثم
وجد فى الزمان الثالث فان كان الوجود فى الزمان الثالث هو الوجود فى الاول لتخلل العدم فى الثانى
بين ثبوت الشئ ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدأ وفيه نظر لجواز ان يكون الثانى غير
الاول لكن الماهية واحدة ولا نعنى باعادة المعدوم سوى وجوده ثانياً بوجود مساو للاول وانما يلزم
ما ذكره المصنف لو كان الوجود نفس الماهية وقال سديد الدين محمود الحمصى من الامامية رضى الله
عنه يجوز اعادته لان التذكر حصول عين العلم السابق بعد عدمه بالنسيان وهذا هو الاعادة و
اعترضه المصنف بمنع الاتحاد نعم الحاصل ثانياً تعلق بعين ما تعلق به الاول وهو لا يستلزم الاتحاد
بل المماثلة وتماثل المعاد والمبتدأ لا يقتضى اتحادهما **قال** المسئلة الثانية فى اقوال الناس فى حقيقة
الانسان وانها اى شئ هى اختلفوا فى حقيقة الانسان فبعضهم قالوا ان الانسان هو هيكل المشاهد

المحسوس

[illegible]

المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول و
قال النظام هو جسم لطيف داخل في البدن سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي
ذلك الجسم اللطيف واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي هو جزء لا يتجزى في
القلب وبعضهم قالوا هو الدم وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر
مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه الاعضاء البدنية التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها ينفذ
في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل
الانساني وبعضهم قالوا هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره
وبعضهم قالوا هو العرض المسمى بالحيوة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم قالوا
انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي المذاهب في بعضها ظاهر الفساد **اقول**
اثبات المعاد يتوقف على ماهية الانسان ليحكم عليه بصحة العود وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافا
عظيما وتحريره ان نقول ان الانسان اما ان يقال انه جسم او جسماني او مجرد او مركب من هذه الاقسام تركيبا
ثنائيا او ثلاثيا وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام قوم اما القائلون بانه جسم فقد اختلفوا
مذهب اكثر المعتزلة الى انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته لان العقلاء اذا اشاروا الى
المخاطبة او الاخبار عن انفسهم فانما يشيرون اليه ويضعف بانه يزيد وينقص ويتبدل الاجزاء بالتغذية
وذهب آخرون وهم المحققون من المتكلمين وهو الذي اخترناه بانه عبارة عن اجزاء اصلية في هذا البدن
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ولا يتبدل وعند الموت نعدم ان قلنا بجواز
اعادة المعدوم ثم يوجدها الله تعالى في وقت الاعادة وتتفرق وقت الموت ان قلنا بامتناعه ثم يوجد الله
تعالى تاليفا آخر وقت اعادته لانا ندرك الجزئيات والامور الجسمانية والمجرد لم يثبت برهانا عليه و
الجملة بينا بطلانها فلم يبق سوى ما ذكرناه وذهب النظام الى انه جسم لطيف داخل البدن سار في
اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي ذلك الجسم فان قطع بحيث ينقطع ذلك الجسم اللطيف
مات الانسان وهو قريب من مذهب المتكلمين وقال ابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب اذ لو كان

في البحث عن حقيقة الانسان

مركبًا جاز ان يحل في بعض منه علم وفي بعض منه جهل وهو ضعيف لان العرض مشروط بالثلثة فلا تحل
الاجزاء وقال بعض الاطباء انه الدم لفوات الحيوة بخروجه وقال آخرون منهم انه الاخلاط الاربعة اذ
قوامه بها وقال آخرون انه الروح وهو عبارة عن جوهر مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها مسكنه
الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد وهي من هذه الاعضاء الثلثة تسري الى الاعضا
المرؤسة في العروق والاعصاب هذا هو الظاهر من اقوال المذهب من ذهب الى ان الانسان جوهر
جسماني واما القائلون بانه عرض فقد اختلفوا فقال بعضهم انه المزاج المعتدل الانساني وهو كيفية
متوسطة بين كيفيات متضادة لحصول الموت بفسادها وقال بعضهم هو تخاطيط الاعضاء وشكل
الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى آخره وقال آخرون انه الحيوة وهي عرض قائم بالبدن لحصول
الموت عند فقدها واما القائلون بالمجرد فهم جمهور الحكماء وجماعة من المسلمين كالشيخ المفيد و
اولاد نوبخت من الامامية والغزالي الى ان حقيقة الانسان عبارة عن الجوهر المجرد الذي ليس بجسم
ولا جسماني عاقل بالقوة متعلق بهذا البدن ليدبره تعلق العاشق بمعشوقه واحتجوا بان هنا
معلومات غير منقسمة فالعلم بها غير منقسم فمحله غير منقسم وكل جسم وكل جسماني منقسم فالنفس
ليس بجسم ولا بجسماني اما المقدمة الاولى فظاهرة فان العاقل منا يعلم الوحدة والنقطة والآن
وواجب الوجود وغير ذلك من البسائط واما الثانية فلان جزء العلم ان لم يكن علما ولم يحصل عند
الاجتماع زايد لم يكن العلم علما وان حصل فالتركيب في قابله او فاعله فيه وان كان علما فاما بجميع المعلوم
فتساوي الجزء والكل هذا خلف واما ببعضه فينقسم وقد فرض بسيطا واما الثالثة فلان العلم
ان حل في كل جزء تعدد الواحد وان حل في البعض عاد التقسيم وان لم يحل في شيء منها لم يكن المحل
محلا واما المقدمة الرابعة فلما برهن من نفي الجزء الذي لا يتجزى والجواب لا يلزم من حصول زايد
انتفاء التركيب كما في غيره من الماهيات ولا يلزم من مساواة الجزء الكل في التعلق المساواة في الحقيقة
ويجوز حلول الواحد عندهم في المركب كالوحدة والابوة والجزء ثابت بما تقدم واقوى المذاهب هذا
او ما ذهب اليه المحققون من انه اجزاء اصلية **قال** المسئلة الثالثة في المعاد واختلف الناس فيه

في البحث عن المعاد واعادة المعدوم

فالله تعالى يعيده كما بدأه وقالوا الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود بعد والقائلون بان المعدوم
شيء قالوا انه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود ويثاب او يعاقب اما انعدامه فلقوله تعالى كل من
عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الآخرة والنفاة
القائلون بكونه جسما قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه في التركيب
وغيره واعادته جمع اجزائه واحداث اعراض فيه مثل ما كانت قبل موته وهي عند اكثرهم تستحيل ان تكون
عرضا لان المعدوم لا يعاد **اقول** مذهب الدهرية ان الانسان لا يعاد بعد موته لاستحالة اعادة
المعدوم وقد بينا جوازه سلمنا لكن العدم بتفرق الاجزاء لا ينافيها واما المسلمون فقد اتفقوا على
اثبات المعاد البدني واختلفوا في كيفية اعدامه فقال المثبتون للجواهر في العدم ان الله تعالى يعدمه
بان يسلب عنه صفة الوجود وحينئذ ثم يعود الى الوجود بان يخلق له وجودا آخر للثواب والعقاب
واما اعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه واما عوده فلوجوب ايصال
الثواب والعقاب اليه لان الوفاء بالوعد والوعيد واجب قال النفاة القائلون بكون الانسان جسما
فناؤه وهلاكه عبارة عن تفرق اجزائه وابطال تركيبه ومزاجه واعادته جمع اجزائه واحداث الاعراض
فيه مثل ما كانت قبل موته لاستحالة اعادة المعدوم ولانه امر ممكن والله تعالى قادر على جميع المقدورات
الممكنات عالم بجميع المعلومات فامكنت الاعادة ويمتنع ان يكون النفس عرضا والا لزم اعادة المعدوم
وهو محال **قال** والحكماء قالوا انه محل للعلم بما لا ينقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
ويستحيل ان يكون محل ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله الاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبول ما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر مفارق للاجسام ثم
اختلفوا فقال القدماء منهم ان ذلك الجوهر قديم وانما يكون تعلقه بالبدن محدثا قال
ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج الانساني الحاصل من العناصر
والاخلاط شرط لافاضته الحادثة من مفيض وجوده وليس بشرط في بقائه ولذلك قالوا باستحالة
التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون لبدن واحد نفسان احدهما حادثة مع حدوث المزاج فيه وثانيتهما

في تحقيق المعاد النفساني

قديمة يتعلق به على سبيل التناسخ وذلك محال **أقول** الحكماء اثبتوا المعاد النفساني لأن النفس عندهم جوهر مجرد لما تقدم في المسألة الثانية من أنه محل للعلم بما لا ينقسم كالجواهر المجردة وكواجب الوجود فيكون مجرداً لامتناع حلول المجرد في الجوهر المقارن للمادة وكل جسم وكل جسماني منقسم وقابل للاشارة بالذات أو بالتبعية ثم اختلفوا فذهب افلاطن وغيره من قدماء الحكماء الفضلاء الى انه قديم ويتعلق بالبدن حادث لأنه ابدي فيكون ازلياً والمقدمتان ممنوعتان قال ارسطو انه محدث مع البدن لانها لو كانت قديمة فان كانت واحدة اتحدت بالاشخاص الانسانية فيكون معلوم زيد هو معلوم عمرو وان انقسمت بعد ذلك وان عدمت الوحدة كانت مركبة من المادة والصورة اذ كل منقسم فله مادة فيكون جسماً ولو كانت كثيرة فالتمايز ان كانت بالذاتيات او اللوازم كانت مختلفة بالنوع فيكون مركبة وان كان بالعوارض كانت متعلقة بابدان سابقة على الابدان الحادثة لان اختلاف العارض انما يكون بالمادة ومادة النفس البدن لكن التناسخ باطل والا لتعلقت نفس ببدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حدوث النفس عن مبدأ عام الفيض انما يكون لحدوث استعداد قابله وهو المزاج الانساني فاذن حدوث كل بدن علة لفيضان نفس متعلقة به عن المبدأ العام فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة يلزم اجتماع نفسين على بدن واحد ونمنع تركب كل منقسم من المادة والصورة وكون كل مركب منهما جسماً ويمتنع اتحادهما بالنوع وكونهما مركبة ممنوع لان كونهما نفساً عارض ونمنع انحصار الاختلاف بالعوارض في المادة وانحصار مادة النفس بالبدن فان علة القبول المزاج فانما يمتنع سبق الامكان على الحادث وتعلق النفس المستنسخة بالمزاج يمنع من حدوث نفس اخرى **قال** واتفقوا على امتناع فنائه قالوا لان امكان فنائه يستدعي محلاً يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي فاذن الفاني على ذلك التقدير انما كان عرضاً زال عن محله والنفس ليس بعرض **أقول** اتفقت الحكماء على امتناع فناء النفس لانه من شأنهم ولهذا اثبتوا المعاد النفساني واحتجوا بانه لو جاز الفناء عليها لكانت مركبة من المادة والصورة فيكون جسماً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان جواز الفناء سابق عليه فلا بد له من محل وليس النفس لامتناع كون الشيء محلاً لامكان عدمه ولا الفاعل لمغايرته فيكون هو المادة وكل مادي

لمصورة فالنفس جسم وايضا فتلك المادة ان جاز الفناء عليها افتقرت الى مادة اخرى والا كانت باقية ولا نعنى بالنفس الا ذلك الباقى المقارن للصورة العقلية والفانى اعراضا زائلة عن المحل والنفس جوهر لا عرض وقد سبق منع استلزام التركيب الجسمية والامكان عدمى ويمنع امتناع كون الشئ محلا لامكان عدمه وبمادة النفس مغايرة لها **قال** المسئلة الرابعة فى الثواب والعقاب بهما اما بدنيان كاللذات الجسمية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزى والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع واللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك منافى من حيث هو منافى فان كان ادراكهما بالحواس فهما حسيان وشرط الاحساس بهما ان لا يكونا مستمرين فان الانفعال المستمر مما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما بالعقل فهما عقليان والعقل اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدى الى الزوال او فقر لاستغنائه عن توسط الالة واكمل لكون الموانع فيه اقل **اقول** لما اثبت المعاد البدنى والنفسانى شرع فى غايته وهى الثواب والعقاب وهما الالم واللذة ولما انقسمت اللذة والالم الى النفسانى والبدنى انقسما اليهما فالثواب البدنى هو اللذة النفسانية كالتعظيم والاجلال والعقاب البدنى هو الالم البدنى والنفسانى هو النفسانى كالهوان والخزى وتفصيل الالم واللذة الجسمانيين والنفسانيين لا يعلم الا من الشارع الجارى على الطاعة والمعصية بما يستحق فاعلهما واللذة هى ادراك ملايم من حيث هو ملايم لا مطلقا فان المريض لا يلتذ بالحلو اذا لم يدركه من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو منافى وشرط الاحساس باللذة والالم عدم الاستمرار فان الانفعال المستمر يبطل الاحساس به انفعال ما واللذة العقلية اتم من الجسمانية وكذا الالم لانه اثبت فان العقل ابعد عن الانفعال المؤدى الى الزوال لانه كلى يبعد ان يتغير او فقر لاستغنائه عن توسط الالة بخلاف اللذة الجسمانية المفتقرة الى توسط الالة ولا يكون الا بالالة المحسوسة والالة مفتقرة الى الاخرى واكمل لان الموانع فيه اقل لان العقل كلى والجسمى جزئى والعام اقل شرطا ومعاندا **قال** المسئلة الخامسة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب والوان الاسلام اعم فى الحكم من الايمان وهما فى الحقيقة شئ واحد واما كونه اعم فلان من اقر بالشهادتين

[illegible]

في معنى الاسلام والايمان والكفر

كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال بعض السلف الايمان اقرار باللسان والتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة اصول الايمان خمسة التوحيد والعدل والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالمعروف والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء وقال اهل السنة هو التصديق بالله ويكون المصدق صادقا والتصديق بالاحكام التي نعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر و يستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة عند الخوارج كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزءا من الايمان وعند غيرهم فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقا وجعلوا الفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون فاسقا ويكون عاقبة الامر على التقديرين الخلود في الجنة **اقول** لما اثبت الثواب والعقاب شرع في بيان مستحقيهما وهو الايمان اجماعا وهل هو الاسلام او غيره وقد اختلف الناس فيه فقال بعضهم الاسلام اعم في الحكم من الايمان وهما في الحقيقة شيء واحد اما كونه اعم فلان وجود الاسلام لا يستلزم وجود الايمان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اثبت الاسلام دون الايمان و وجود الايمان يستلزم وجود الاسلام بالاجماع لانه عبارة عن التصديق بما جاء به النبي عليه السلم واعظم ما جاء به الشهادتان واما كونهما في الحقيقة شيئا واحدا فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معنى الايمان فقال جماعة من الامامية والاشاعرة وجهم بن صفوان انه عبارة عن التصديق بالقلب لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم كتب في قلوبهم الايمان والقلب محل الاعتقاد ولانه عطف العمل الصالح على الايمان فيغايره ولان النائم مؤمن

وليس بعامل واختلفوا فقالت الامامية الايمان عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته و
العدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء
عليهم السلام وقالت الاشاعرة انه التصديق بالله تعالى وبكون النبي صادقا والتصديق بالاحكام
التي نعلم يقينا انه عليه السلام حكم بها دون ما فيها الخلاف والاشتباه من المسائل الفرعية وقال
ابو الهذيل العلاف والجبائيان ان الايمان عبارة عن الافعال الواجبة اعني العمل الصالح لان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الى قوله وذلك دين القيمة واشار
به الى جميع ما تقدم من الافعال الواجبة والدين الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا ولقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقال اكثر
السلف انه عبارة عن اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح واصول الايمان عند المعتزلة
خمسة التوحيد والعدل والاقرار بنبوة الانبياء وبالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وقالت الشيعة اصوله ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته والعدل في
افعاله والتصديق بنبوة الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين عليهم السلام واما الكفر
فانه يقابل الايمان مقابلة التضاد او العدم والملكة والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر
وصغائر ونعني بالكبائر ما توعد الله تعالى بها النار وقد اجمع المسلمون على ان المؤمن يستحق
الخلود في الجنة والكافر يستحق الخلود في النار واما من فعل الذنب فان كان صاحب كبيرة كان
كافرا عند الخوارج لان كل معصية كفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولان العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم انه فاسق والمؤمن عند المعتزلة والوعيدية
من الامامية لا يكون فاسقا والفاسق الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين اللتين هما الكفر
والايمان ويخلد في النار لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها واما
التفضيلية والاشاعرة فانهم جعلوا الفاسق داخلا تحت المؤمن لانه بايمانه يستحق الثواب الدائم
والخلود يطلق على اللبث الطويل ولانه تعالى يغفر له لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و

يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان الله يغفر الذنوب جميعا وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى
الحال ولا يجوز تخليد المؤمن باى معصية فعل سوى الكفر لانه يستحق بايمانه الثواب وبمعصيته العقاب
ولا يمكن سبق الاول لدوره لانه فتعين الثانى والعاقبة الدخول الى الجنة **قال** المسئلة السادسة
فى تمام القول فى الوعد والوعيد اتفقوا على ان المؤمن الذى عمل عملا صالحا يدخل الجنة ويكون خالدا
فيها والكافر يدخل جهنم ويكون خالدا فيها واما الذى يخلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه
قالت التفضيلية من اهل السنة وغيرهم على الله ان يعفو عنهم برحمته او بشفاعة نبيه صلى الله عليه
واله والا فيدخله جهنم ويعذبه عذابا منقطعا ثم يرده الى الجنة ويخلده فيها لكونه مؤمنا وقالت
الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب كان فى النار خالدا ثم اختلفوا فقال ابو على
الجبائى بالاحباط وهو انه اذا قدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع اعماله الصالحة ويكون معاقبا على
ذلك الذنب ابدا وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان يوازن باعماله الصالحة وذنوبه الكبائر و
يكون الحكم للاغلب قيل لهم ان غلب احدهما لم يكن له تاثير فيما غلب عليه قالوا فى جوابه العمل الصالح
استحقاق ثواب يلزمه والكبيرة استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين فى استحقاق
الاخر بان ينقصه حتى يبقى فى الاخر بقية من احدى الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو مأخوذ
من قول الحكماء فى المزاج فانهم قالوا بكسر سورة كل عنصر سورة كيفية للعنصر الذى يقابله ويخالطه حتى
يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة فى العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم
معفو عنه اذ لا تاثير لذلك فى العمل الصالح واطفال الكفار ملحقة بهم عند اهل السنة ويحشر فى النعيم
بلا ثواب كالحيوانات عند غيرهم فهذا ما قالوه فى هذا الباب **اقول** اتفق الناس على ان المؤمن
الذى عمل عملا صالحا يدخل الجنة خالدا فيها وهل حصول الثواب على فعل الطاعة تفضل او استحقاق
اكثر المعتزلة على الثانى والا لقبح التكليف والبلخى والشيخ المفيد من الامامية على الاول وانه يكفى فى
حسن التكليف سبق نعمة الله تعالى علينا واما الذى يخلط عملا صالحا بغير صالح فاختلفوا فيه فقالت
التفضيلية من اهل السنة والامامية انه لا يجب تعذيبهم بل قد يعفو الله تعالى عنهم او يشفع

النبى

النبي عليه السلام فيهم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقد يعاقبه لكن عقابا
منقطعا لانه يستحق الثواب فلا يجوز تأخير العقاب عنه لان الثواب دائم فاذا انقطع عقابه يرده الله
تعالى الى الجنة وصار مخلدا فيها بايمانه وقالت الوعيدية من المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب
خلد في النار واختلفوا في التوبة فقيل انها الندم على فعل المعصية وقيل لا بد من قيد اخر هو العزم
على ترك المعاودة ثم اختلفوا فقال ابو علي الجبائي بالاحباط وهو انه اذا اقدم على كبيرة احبطت الكبيرة جميع
اعماله الصالحة اي اسقطها ويكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا لقوله تعالى اولئك الذين حبطت
اعمالهم وقال ابنه ابو هاشم بالموازنة وهو ان اعماله الصالحة توازن باعماله التي ليست صالحة من الكبائر
ويكون الحكم للاغلب فينعدم ما يساوي الناقص الناقص وينعدم الناقص بالناقص ويبقى الزائد
وان تساويا علم كل منهما بصاحبه اعترض عليهم بان الغالب اذا قهر المغلوب لم يكن ان يصير المغلوب
غالبا لانه لم يقهره حال قوته وكيف يصير غالبا حال مغلوبيته اجابوا بان للعمل الصالح استحقاق
ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر بان ينقصه حتى
يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك والا تعادلا والحاصل ان المغلوب لا
يصير غالبا وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة من كيفيات ممتزجة يؤثر كل واحد منها في الاخر بكسر
سورته ولا يكون الفاعل منفعلا بل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة فيستقر الصغيران على
كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو المزاج وصاحب الصغيرة عندهم معفو عنه اذ لا تاثير لذلك
في العمل الصالح ولا يشترط في سقوط عقابها التوبة واما اطفال الكفار فان استحقوا عوضا بامراض
تحدث لهم وجب بعثهم والا لم يجب عقلا لكن السمع دل عليه وحكمهم في الدنيا حكم ابائهم واما في الاخرة
فانهم يحشرون في النعيم بلا ثواب لانه لا يستحق الا بالعمل الصالح كالحيوانات التي تحشر من غير ثواب وليسوا
مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم وعند الخوارج انهم بحكم ابائهم واولاد الكفار كفار بكفر
ابائهم واولاد المؤمنين مؤمنون بايمان ابائهم ويخلدون اما في النعيم او الجحيم وعند الاشاعرة
ان الله تعالى يأجج نارا ويأمرهم باقتحامها فمن اقتحم قال الله تعالى هو الذي لو امرته في الدنيا بشيء

لا يمتثل فيأمر به الى الجنة ومن لم ينعم قال هو الذي تولد به في الدنيا بنوع لم يمتثل **قال** واما القائلون
بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ابداً فان كانت عالمة بكمالاتها والذوات الباقية معتقدة
لما يجب عليها ان تعتقدها متحلية بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشيا
الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للكمالات
الباقية معتقدة لما لا يكون مطابقاً لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية
متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدانها ما
ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها دائماً وبين المرتبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة
وبعضها الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة فيها تمكن الملكات بل كانت معرضة للزوال
والفوات زالت سعادتها وشقاوتها بزوالها والنفوس الخالية عن الطرفين كنفوس الصبيان
والبله تبقى غير متألمة ويكون لها لذات ضعيفة بحسب ادراكها ولما لا ابد لها منه **اقول**
القائلون بالنفوس الناطقة ذهب بعضهم الى انها تفنى بفناء البدن واكثرهم منع منه كما تقدم و
ذهبوا الى انها ابدية ثم السعادة هي ادراك ما هو لذة وخير للمدرك والشقاوة ادراك ما هو
آفة وشر وهي لا تنفك عنهما عند الاكثر والا لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وعند الاخرين
ان الخالية عنهما تفنى اذ لا سبب لها في السعادة وقد عرفت ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم
للقوة العقلية هو تعقل الامور الكلية المجردة الباقية واعتقاد ما يجب اعتقاده هذا بحسب القوة العلمية
واما العملية فالتحلي بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلاقة عن الاشياء الفانية و
اللذات الجسمانية التي تنقطع بفنائها فهذا هو كمال النفس الانسانية فادراكه سبب اللذة وهي السعادة
الباقية بعد فناء هذا البدن ثم تتزايد في الكمال عند تزايد الادراك واما اذا عدمت احد الذوات
الباقية واعتقدت الجهل ومالت الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية الفانية وتخلقت
بالاخلاق الرذيلة ورسخ ذلك فيها حتى صار ملكة كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما طلبته
ووجب الوصول اليه ووجود ما لا ينبغي معها دائماً وهو الاعتقاد الباطل وبين هاتين المرتبتين

في البحث عن السعادة والشقاوة

مراتب لا تتناهى بحسب زيادة التعقل ونقصه وقوته وضعفه وكثرة التحلي بالاخلاق الفاضلة و
قلته بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان لم تمكن الخيرات والشرور فيها تمكن
الملكات الراسخة بل كانت في معرض الزوال الى السعادة والشقاوة وقل ما يسيهما والنفوس
الخالية عن النطرتين كنفوس الاطفال والبله اختلف قول الحكماء فيها فعند جماعة انها تفنى واخرون
قالوا انها تبقى ثم اختلفوا فقال بعضهم انما يعاد الى البدن وهو قول بالتناسخ واخرون
قالوا انها تتعلق باجرام عنصرية بسائط ولا يتالم اذ لم تعتقد باطلا لكن يبقى لها اللذة
ضعيفة لانها مدركة لذواتها وهو امر لازم للذتها وتستكمل قليلا قليلا
الى ان تتجرد فهذا ما اردنا ايراده في شرح هذه المقدمة والحمد
لله على نعمه وصلى الله على سيدنا سيد الانبياء و
الاولياء محمد النبي واله الاخيار وسلم
تسليما كثيرا قد فرغ من تحرير هذه
النسخة الشريفة في شهر
صفر المظفر
سنة ١٣٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا للاسلام وتفضل علينا بحسن الاعلام لمزيد الاكرام فنور
قلوبنا بمعرفته وثبتنا على الايمان وصلى الله على نبيه المبعوث لبيان البلاغ وبلاغ البيان بالبرهان
برهان وعلى آله المنتجبين وحفظة الشرع المبين الذين اتم الله علينا بهم النعمة واكمل لنا بهم الدين
صدقنا واقررنا ربنا امنا فاكتبنا مع الشاهدين **وبعد** فاني لما رايت الاقوال في
حقيقة الايمان مع الاتفاق على حقيقته متكثرة والادلة على ذلك في كتب الاصول منتشرة
واكثرها لا يروي الغليل ولا يشفي العليل ولا يحلى منها الا القليل احببت ان اجمع منها جملة
كافية مع اضافة بعض ما يتبع ذلك ليسهل على الناظر تناولها ويستغني بما نذكره في بيان
ابانت بينا بها عن تاولها وذكرت في خلال ذلك ما ينبغي ايراده سوالا وجوابا ليكثر بذلك نفعها
وينقش على صحيفة النفس وقعها راجيا من الله تعالى ان ينفع بها من نظر ويوجر من عثر على عثرة
فصبر وغفرها ثلاثة من حسن الاملا عائذا به من الاستدراج والاملاء ورتبتها على مقدمة
ومقالات وخاتمة **اما المقدمة** فاعلم ان الايمان لغة التصديق كما نص عليه اهلها
وهو افعال من الامن بمعنى سكون النفس واطمينانها لعدم ما يوجب الخوف لها وح فكان حقيقة
امن به سكنت نفسه واطمانت بسبب قبول قوله وامتثال امره فيكون الباء للسببية ويحتمل ان يكون
بمعنى امنه التكذيب والمخالفة كما ذكره بعضهم فيكون الباء فيه زائدة والاول اولى كما لا يخفى واتى
بمعنى التصديق وهو يتعدى باللام كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وامن له لوط وبالباء كقوله تعالى
امنا بما انزلت واما التصديق فقد قيل انه القبول والاذعان بالقلب كما ذكره اهل الميزان ويمكن
ان يقال معناه قبول الخبر اعم من ان يكون بالجنان او باللسان ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب
امنا فاخبروا عن انفسهم بالايمان وهم من اهل اللسان مع ان الواقع منهم هو الاعتراف باللسان
دون الجنان لنفيه عنهم بقوله تعالى قل لم تومنوا واثبات الاعتراف بقوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا

الدال

في معنى الايمان لغة

فى معنى الايمان لغة

الدال على كونه اقرارا بالشهادتين وقد سموه ايمانا بحسب عرفهم والذى نفاه الله عنهم انما هو الايمان فى
عرف الشرع ان قلت يحتمل ان يكون ما ادعوه من الايمان هو الشرعى حيث سمعوا ان الشارع كلفهم به
بالايمان فيكون المنفى عنهم هو ما ادعوا ثبوته لهم فلم يبق فى الاية دلالة على انهم ارادوا اللغوى قلت
الظاهر انه فى ذلك الوقت لم تكن الحقايق الشرعية متقررة عندهم لبعدهم عن مدارك الشرعيات فلا يكون
المخبر عنه الا ما يسمونه ايمانا عندهم وقوله تعالى آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وجه الدلالة فى هذه الايات ان الايمان فى اللغة
التصديق وقد وقع فى الاخبار عنهم انهم آمنوا بالسنتهم دون قلوبهم فيلزم صحة اطلاق التصديق
على الاقرار باللسان وان لم يوافقه الجنان وعلى هذا فيكون المنفى هو الايمان الشرعى اعنى القلبى جمعا
بين صحة النفى والاثبات فى هذه الايات لا يقال هذا الاطلاق مجاز والا لزم الاشتراك والمجاز خير
منه لانا نقول هو من قبيل المشترك المعنوى لا اللفظى ومعناه قبول الخبر اعم من ان يكون باللسان
او بالجنان واستعمال اللفظ الكلى فى احد افراد معناه باعتبار تحقق الكلى فى ضمنه حقيقة لا مجاز كما
هو المقرر فى بحث الالفاظ فان قلت ان المتبادر من معنى الايمان هو التصديق القلبى عند الاطلاق
وايضا يصح سلب الايمان عمن انكر بقلبه وان اقر بلسانه والاول علامة الحقيقة والثانى علامة المجاز
قلت الجواب عن الاول ان التبادر لا يدل على اكثر من كون المتبادر هو الحقيقى لا المجازى لكن لا يدل على
كون الحقيقة لغوية او عرفية وح يتعين ان اللغوى هو التصديق القلبى فلعله العرفى الشرعى ان
قلت الاصل عدم النقل فيتعين اللغوى قلت لا ريب ان المعنى اللغوى الذى هو مطلق التصديق لم
يبق على اطلاقه بل خرج عنه اما بالتخصيص عند بعض او النقل عند آخرين ومما يدل على ذلك ان
الايمان الشرعى هو التصديق بالله وصفاته وحكمه وعدله ونبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله
وبما علم بالضرورة مجيئه عليه السلام به لا ما وقع فيه الخلاف وعلى هذا اكثر المسلمين وزاد الامامية التصديق
بامامة امام الزمان لانه من ضروريات مذهبهم ايضا انه مما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وقد
عرفت ان الايمان فى اللغة التصديق مطلقا وهذا اخص منه ويؤيد ذلك قوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا

في معنى الايمان شرعا

امنوا أمنوا بالله ورسوله اخبر عنهم تعالى بالايمان ثم امرهم بانشائه فلا بد ان يكون الثاني غير الاول والا لكان من تحصيل الحاصل واذا حصلت المغايرة كان الثاني المأمور به هو الشرعي حيث لم يكن حاصلا لهم اذ لا يحتمل غيره الا التاكيد والتاسيس خير منه وعن الثاني بالمنع من كون ما صح سلبه هو الايمان اللغوي بل الشرعي وليس النزاع فيه ان قلت ما ذكرته معارض بما ذكره اهل الميزان في تقسيم العلم الى التصور والتصديق وان المراد من التصديق الاذعان القلبي فيكون في اللغة كذلك لان الاصل عدم النقل قلت قد بينا سابقا الخروج عن هذا الاصل ولو سلم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق مطلقا في الاذعان القلبي بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محل النزاع على انا نقول لو سلمنا صحة الاطلاق مجازا ثبت مطلوبنا ايضا لانا لم ندع الا ان معناه قبول الخبر مطلقا ولا ريب ان الالفاظ المستعملة لغة في معنى من المعاني حقيقة او مجازا تعد من اللغة وهذا ظاهر **واما الايمان**

الشرعي فقد اختلف في بيان حقيقته العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات وبيان ذلك ان الايمان شرعا اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معا فان كان الاول فهو التصديق بالقلب فقط وهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتأخريهم ومنهم المحقق الطوسي في فصوله لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال الاشعرية هو التصديق النفساني وعنوا به انه عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر فهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كما في الضروريات وقد ذكر حاصل ذلك بعض المحققين فقال التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وسنبين ان شاء الله ثم تصور ذلك وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون النوافل وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واكثر معتزلة البصرة وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن

افعال

في معنى الايمان شرعًا

اعمال القلوب مع جميع افعال الجوارح من الطاعات وهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره فانهم قالوا ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان واما ان يكون عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة ونسب الى طائفة منهم ابو حنيفة واما ان يكون عبارة عن التصديق بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب المحقق نصير الدين الطوسي ره في تجريده فهذه سبعة مذاهب ذكرت في الشرح الجديد للتجريد وغيره واعلم ان مفهوم الايمان على المذهب الاول يكون تخصيصا للمعنى اللغوي واما على المذاهب الباقية فهو منقول والتخصيص خير من النقل وهنا بحث وهو ان القائلين بانه عبارة عن فعل الطاعات كقدماء المعتزلة والعلاف والخوارج لا ريب انهم يوجبون اعتقاد مسائل الاصول وح فما الفرق بينهم وبين القائلين بانه عبارة عن افعال القلوب والجوارح ويمكن الجواب بان اعتقاد المعارف شرط عند الاولين وشطر عند الاخرين

المقالة الاولى في بيان حجج هذه المذاهب وما يرد عليها وما يذكر في دفعه اعلم ان المحقق الطوسي ره ذكر في قواعد العقائد ان اصول الايمان عند الشيعة ثلثة التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته تعالى والعدل في افعاله والتصديق بنبوة الانبياء عليهم السلم والتصديق بامامة الائمة المعصومين من بعد الانبياء عليهم السلم وقال اهل السنة ان الايمان هو التصديق بالله تعالى وبكون النبي صلى الله عليه [وآله] صادقا والتصديق بالاحكام التي يعلم يقينا انه عليه السلم حكم بها دون ما فيه اختلاف واشتباه والكفر يقابل الايمان والذنب يقابل العمل الصالح وينقسم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في العقاب انتهى وذكر في الشرح الجديد للتجريد ان الايمان في الشرع عند الاشاعرة هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص انتهى فهؤلاء اتفقوا على ان حقيقة الايمان هي التصديق فقط وان اختلفوا في مقدار المصدق به والكلام ههنا في مقامين الاول في ان التصديق الذي هو الايمان المراد به اليقين الجازم الثابت كما يظهر من كلام من حكينا عنه الثاني في ان الاعمال ليست جزءا من حقيقة الايمان الحقيقي بل هي جزء من الايمان الكامل اما الدليل على الاول فآيات بينات منها قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والايمان

جمع المذاهب

حق النصوص والاجماع فلا يكفي في حصوله وتحققه الظن ومنها ان يتبعون الا الظن ان هم الا يظنون
ان بعض الظن اثم فهذه قد اشتركت في التوبيخ على اتباع الظن والايمان لا يوبخ من حصل له بالاجماع
فلا يكون ظناً ومنها قوله انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا فنفى عنهم الريب
فيكون الثابت هو اليقين ان قلت هذه الآية الكريمة لا تدل على المدعى بل على خلافه وهو عدم
اعتبار اليقين في الايمان وذلك انها دلت على حصر الايمان فيما عدا الشك فيصدق الايمان
على الظن قلت الظن في معرض الريب لان النقيض مجوز فيه ويقوى بادنى تشكيك فصاحبه لا يخلو من
ريب حيث انه دائماً يجوز النقيض على ان الريب قد يطلق على ما هو اعم من الشك يقال لا ارتاب وكذا
ويريد انه منه على يقين وهذا شايع ذايع ومن السنة المطهرة قوله عليه السلام يا مقلب القلوب والابصار
ثبت قلبي على دينك فلو لم يكن ثبات القلب شرطاً في الايمان لما طلبه عليه السلام والثبات هو الجزم
والمطابقة والظن لا ثبات فيه اذ يجوز ارتفاعه وفيه منع كون الثبات شرطاً في تحقق الايمان لم لا يجوز
ان يكون عليه السلام طلبه لكونه الفرد الاكمل وهو لا نزاع فيه ومن جملة الدلائل على ذلك ايضاً الاجماع
حيث ادعى بعضهم انه يجب معرفة الله تعالى التي لا يتحقق الايمان بها الا بالدليل اجماعاً من العلماء
كافة والدليل ما افاد العلم والظن لا يفيده وفي صحة دعوى الاجماع بحث لوقوع الخلاف في جواز
التقليد في المعارف الاصولية كما سنذكره ان شاء الله تعالى واعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة
لا يفيد شيء منه العلم بان الجزم والثبات معتبر في التصديق الذي هو الايمان انما يفيد الظن
باعتبارهما لان الآيات قابلة للتأويل وغيرها كذلك مع كونها من الاحاد ومن الآيات ايضا قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله واعترض على هذا الدليل بانه اخص من المدعى فانه انما يدل على اعتبار
اليقين في بعض المعارف وهو التوحيد دون غيره والمدعى اعتبار اليقين في كل ما التصديق
به شرط في تحقق الايمان كالعدل والنبوة والمعاد وغيرها واجيب بانه لا قائل بالفرق فان كل
من اعتبر اليقين اعتبره في الجميع ومن لم يعتبره لم يعتبره في شيء منها واعلم ان ما ذكرناه على ما تقدم
وارد ههنا ايضاً واعترض ايضاً بان الآية الكريمة خطاب للرسول عليه السلام فهي انما تدل على وجوب

العلم

في اعتبار اليقين في المعارف

العلم عليه وحده دون غيره واجيب بان ذلك ليس من خصوصيات ما عليه بل الاجماع وقد يستدل
وجوب التاسي به على وجوب اتباعه فيجب على باقي المكلفين تحصيل العلم بالعقائد الاصولية
وايضا اورد انه انما يفيد الوجوب لو ثبت ان الامر للوجوب وفيه منع لاحتماله غيره وكذا يتوقف
على كون المراد من العلم ههنا القطعي وهو غير معلوم اذ يحتمل ان يراد به الظن الغالب وهو يحصل
بالتقليد وبالجملة فهو دليل ظني وحيث انجر البحث الى ذكر الدلائل على اعتبار اليقين في الايمان
فلنذكر نبذة مما ذكره علماء الاصول من الادلة على كون المعرفة واجبة بالدليل وان التقليد غير كاف
فيها اذ بذلك يعلم اعتبار الدليل في الايمان دون التقليد اعلم ان العلماء اطبقوا على وجوب معرفة
الله تعالى بالنظر وانها لا تحصل بالتقليد الا من شذ منهم كعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية و
التعليمية حيث ذهبوا الى جواز التقليد في العقائد الاصولية كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع و
النبوة والعدل وغيرها بل ذهب بعضهم الى وجوبه لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة في انه
عقلي او سمعي فالامامية والمعتزلة على الاول والاشعرية على الثاني ولا غرض لنا هنا يتعلق بذلك
بل ببيان اصل الوجوب المتفق عليه فنقول ان لله تعالى على عباده نعما ظاهرة وباطنة لا تحصى يعلم
ذلك كل عاقل ويعلم انها ليست منه ولا من مخلوق مثله ويعلم ايضا انه اذا لم يعترف بانعام ذلك المنعم
ولم يذعن بكونه هو المنعم لا غيره ولم يسع في تحصيل مرضاته ذمه العقلاء ورأوا سلب تلك النعم عنه
حسنا ح فيحكم ضرورة العقل بوجوب شكر ذلك المنعم ومن المعلوم ان شكره على وجه يليق بكمال
ذاته يتوقف على معرفته وهي لا تحصل بالظنيات كالتقليد وغيره لاحتمال كذب المخبر وخطاء الامارة
فلا بد من النظر المفيد للعلم وهذا الدليل انما يستقيم على قاعدة الحسن والقبح والاشاعرة ينكرون
ذلك لكنه كما يدل على وجوب المعرفة بالدليل يدل ايضا على كون الوجوب عقليا واعترض
ايضا بانه مبني على وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وفيه ايضا منع الاشاعرة ومن ذلك ان
الامة اجمعت على وجوب المعرفة والتقليد وما في حكمه لا يوجب العلم اذ لو اوجبه لزم اجتماع

الصدق

في اعتبار اليقين في المعارف

الضدين في مثل تقليد من يعتقد قدمه وقد اعترض على هذا بمنع الاجماع كيف والمخالف معروف بل عورض بوقوع الاجماع على خلافه وذلك لتقرير النبي ص واصحابه العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع انهم كانوا لا يعلمونها وانما كانوا مقرين باللسان ومقلدين في المعارف ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز تقريرهم على ذلك مع الحكم بايمانهم واجيب عن هذا بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كدليل الاعرابي حيث قال البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير فلذا اقروا ولم يسئلوا عن اعتقاداتهم او انهم كان يقبل منهم ذلك للتمرين ثم يبين لهم ما يجب عليهم من المعارف بعد حين ومن ذلك الاجماع على انه لا يجوز تقليد غير المحق وانما يعلم المحق من غيره بالنظر في ان ما يقوله حق ام لا وح فلا يجوز له التقليد الا بعد النظر والاستدلال واذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد في المعارف الالهية ونقض ذلك بلزوم مثله في الشرعيات فانه لا يجوز تقليد المفتي الا اذا كانت فتياه عن دليل شرعي فان اكتفي في الاطلاع على ذلك بالظن وان كان مخطئا في نفس الامر لحط ذلك عنه فليجز مثله في مسائل الاصول واجيب بالفرق بان الخطاء في مسائل الاصول يقتضي الكفر بخلافه في الفروع فساغ في الثانية ما لم يسغ في الاولى احتج من اوجب التقليد في مسائل الاصول بان العلم بان الله تع غير ممكن لان المكلف به ان لم يكن عالما به تعالى امتنع ان يكون عالما بامره وحال امتناع كونه عالما بامره يمتنع كونه مامورا من قبله والا لزم تكليف ما لا يطاق وان كان عالما به استحال ايضا امره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب عن ذلك على قواعد الامامية والمعتزلة ظاهر فان وجوب النظر والمعرفة عندهم عقلي لا سمعي نعم يلزم ذلك على قواعد الاشاعرة اذ الوجوب عندهم سمعي اقول ويجاب ايضا معارضة بان هذا الدليل كما يدل على امتناع العلم بالمعارف الاصولية يدل على امتناع التقليد فيها ايضا فينسد باب المعرفة بالله تعالى وكل من يرجع اليه في التقليد لا بد وان يكون عالما بالمسائل الاصولية ليصح تقليده ثم يجري الدليل فيه [illegible]

علم

علم هذا الشخص بالله تعالى غير ممكن لانه حين كلف به ان لم يكن عالماً به تعالى استحال ان يكون عالماً
بامره بالمقدمات وكل ما اجابوا به فهو جوابنا ولا تخلص لهم الّا ان يعترفوا بان وجوب المعرفة عقلى فبطل
ما ادعوه من ان العلم بالله تعالى غير ممكن او سمعى كذلك فان قيل ربما حصل العلم لبعض الناس بتصفية
النفس او الهام الى غير ذلك فيقلده الباقون قلنا هذا ايضاً يبطل قولكم ان العلم بالله تعالى غير ممكن
نعم ما ذكروه يصلح ان يكون دليلاً على امتناع المعرفة بالسمع فيكون حجة على الاشاعرة لا دليلاً
على وجوب التقليد واحتجوا ايضاً بان النهى عن النظر قد ورد فى قوله تعالى ما يجادل فى آيات الله
الّا الذين كفروا والنظر يفتح باب الجدال فيحرم ولانه ع راى الصحابة يتكلمون فى مسئلة القدر
فنهاهم عن الكلام فيها وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم فى هذا ولقوله عليه السلام عليكم بدين
العجائز والمراد ترك النظر فلو كان واجباً لم يكن منهياً عنه واجيب عن الاول ان المراد الجدال بالباطل
كما فى قوله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق لا الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتى
هى احسن والامر بذلك يدل على ان الجدال مطلقاً ليس منهياً عنه وعن الثانى بان نهيهم عن
الكلام فى مسئلة القدر على تقدير تسليمه لا يدل على النهى عن مطلق النظر بل عنه فى مسئلة
القدر كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر فى قوله تعالى اولم يتفكروا فى انفسهم ما خلق الله وقد
اثنى على فاعله فى قوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض على ان نهيهم عن الخوض فى القدر
لعله لكونه امراً غيبياً وبحراً عميقاً كما اشار اليه على عليه السلام بقوله بحر عميق فلا تلجه بل كان مراده التوقف
التفويض فى مثل ذلك الى الله تعالى لا لان ذلك لكثير من الاصول التى يجب اعتقادها والبحث عنها
مفصلة وههنا جواب آخر عنهما معاً وهو ان النهى فى الآية والحديث مع قطع النظر عما ذكرناه انما
يدل على النهى عن الجدال الذى لا يكون الّا عن متعدد بخلاف النظر فانه يكون من واحد فهو نصب
الدليل على غير المدعى وعن الثالث بالمنع من صحة نسبته الى النبى صلى الله عليه وآله فان بعضهم
ذكر انه من مصنوعات سفيان الثورى فانه روى ان عمر بن عبد الله المعتزلى قال ان بين الكفر و
الايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم

يجعل

فى احتجاج من جوز التقليد فى المعارف

يجعل من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع سفيان كلامهما فقال عليكم بدين العجائز على انه لو سلم فالمراد به التفويض الى الله تعالى فى قضائه وحكمه والانقياد له فى امره ونهيه واحتج من جوز التقليد بانه لو وجب النظر فى المعارف الالهية لوجد من الصحابة اذ هم اولى به من غيرهم لكنه لم يوجد والا لنقل كما نقل عنهم النظر والمناظرة فى المسائل الفقهية فحيث لم ينقل لم يقع فلم يجب واجيب بالتزام كونهم اولى به لكنهم نظروا والا لزم نسبتهم الى الجهل بمعرفة الله تعالى وكون الواحد منا افضل منهم وهو باطل اجماعا واذا كانوا عالمين وليس بالضرورة فهو بالنظر والاستدلال واما انه لم ينقل النظر والمناظرة فلاتفاقهم على العقائد الحقة لوضوح الامر عندهم حيث كانوا يتقلبون عقائدهم عمن لا ينطق عن الهوى فلم يحتاجوا الى كثرة البحث والنظر بخلاف الاخلاف بعدهم فانهم لما كثرت شبه الضالين واختلف انظارهم طالبي اليقين لتفاوت اذهانهم فى اصابة الحق احتاجوا الى النظر والمناظرة ليدفعوا بذلك شبه المضلين ويقفوا على اليقين اما مسائل الفروع فانها لما كانت امورا ظنية اجتهادية خفية لكثرة تعارض الامارات فيها وقع بينهم الخلاف فيها والمناظرة والتخطئة لبعضهم من بعض فلذا نقل واحتجوا ايضا بان النظر مظنة الوقوع فى الشبهات والتورط فى الضلالات بخلاف التقليد فانه ابعد عن ذلك واقرب الى السلامة فيكون اولى ولان الاصول اغمض ادلة من الفروع واخفى فاذا جاز التقليد فى الاسهل جاز فى الاصعب بطريق اولى ولانهما سواء فى التكليف بهما فاذا جاز فى الفروع فليجز فى الاصول واجيب عن الاول بان اعتقاد المعتقد ان كان عن تقليد لزم اما التسلسل او الانتهاء الى من يعتقد عن نظر لانتفاء الضرورة فيلزم ما ذكرتم من المحذور مع زيادة وهى احتمال كذب المخبر بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره على انه لو اتفق الانتهاء الى من اتفق له العلم بغير النظر كتصفية الباطن كما ذهب اليه بعضهم او بالالهام او بخلق العلم فيه ضرورة فهو انما يكون لافراد نادرة لانه على خلاف العادة فلا يتيسر لكل احد الوصول اليه مشافهة بلا وسائط فيكثر احتمال الكذب بخلاف الناظر فانه لا يكابر نفسه ولانه اقرب الى الوقوع على الصواب ان قلت ما ذكرت من الجواب انما يدل على كون النظر اولى من التقليد ولا يدل على

عدم جواز

فى ادلة المجوزين للتقليد فى المعارف

١٠١

جوازه فجواز التقليد بان لم يندفع على ان ما ذكرتم من احتمال الكذب جار فى الفروع فلو منع من التقليد فيها المنع فى الاصول قلت متى سلمت الاولوية وجب العمل بها والا لزم العمل بالمرجوح مع تيسر العمل بالراجح وهو باطل بالاجماع لاسيما فى الاعتقاديات واما الجواب عن العلاوة فلانه لما كان الطريق الى العمل بالفروع انما هو النقل ساغ لنا التقليد فيها ولم يقدح احتمال الكذب بالخبر والا لانسد باب العمل بها بخلاف الاعتقاديات فان الطريق اليها بالنظر ميسر فاعتبر قدح الاحتمال فى التقليد فيها واما احتمال الخطاء فى النظر فانه وان امكن الا انه نادر جدا بالقياس الى الخطاء فى النقل فكان النظر ارجح وقد بينا ان العمل بالارجح واجب واجيب عن الثانى اولا بالمنع من كونها ادلة بل الامر بالعكس لتوقف الشرعيات على العقليات عملا وعلما وثانيا بالمنع من الملازمة فان كونها اغمض ادلة لا يستلزم جواز التقليد فيها فضلا عن كونه اولى لان المطلوب فيها اليقين بخلاف الشرعيات فان المطلوب فيها الظن اتفاقا ومن هذا ظهر الجواب عن الثالث واحتجوا ايضا بان هذه العلوم انما تحصل بعد الممارسة الكثيرة والبحث الطويل واكثر الصحابة لم يمارسوا شيئا منها فكان اعتقادهم عن تقليد واجيب بانهم لما شاهدوا المعجزات وقوة معارفهم بكثرة البينات من صاحب الوحى لم يحتاجوا فى تلك المعارف الى بحث كثير فى طلب الادلة عليها اقول ومما يبطل به مذهب القائلين بالتقليد انه اما ان يفيد العلم او لا فان افاده لزم اجتماع الضدين فيما لو قلد واحدا فى قدم العالم والاخر فى حدوثه وهو ظاهر وان لم يفده وجب ترجيح النظر عليه اذ من المعلوم ضرورة ان النظر الصحيح يفيد العلم فاذا ترجح النظر عليه وجب اعتباره وترك المرجوح اجماعا واقول مما يدل على اعتبار اليقين فى الايمان ان الامر فيه على قولين قول باعتبار اليقين فيما يتحقق به الايمان وقول بالاكتفاء بالتقليد او ما فى حكمه فاذا انتفى الثانى بما ذكرناه من الادلة ثبت الاول و اقول ايضا مما يصلح شاهدا على ذلك قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم فنفى ما زعموه ايمانا وهو التصديق القولى بل ما سوى التصديق الجازم حيث نفى عنهم من الايمان الا ما دخل القلب ولا ريب ان ما دخل القلب يحصل به الاطمينان

و لا اطمينان

ولا اطمينان في الظن وشبهه لتجويز النقيض معه فيكون الثبات والجزم معتبراً في الايمان فان قلت
قوله تعالى حكاية عن ابراهيم اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي يدل على ان الجزم والثبات غير معتبر
في الايمان والا لما اخبر عليه السلام عن نفسه بالايمان بقوله بلى مع ان قوله ولكن ليطمئن قلبي يدل
على انه لم يكن مطمئناً فلم يكن جازماً قلت يمكن الجواب بانه ع طلب العلم بطريق المشاهدة ليكون العلم
باحياء الموتى حاصلاً له من طريق الابصار والمشاهدة ويكون المراد من اطمينان قلبه استقراره
وعدم طلبه لشيء اخر بعد المشاهدة مع كونه موقناً باحياء الموتى قبل المشاهدة ايضاً وليس المراد
انه لم يكن متيقناً قبل الاراءة فلم يكن مطمئناً ليلزم تحقق الايمان مع الظن فقط وايضاً انما طلب عليه السلام
كيفية الاحياء نحو طلب الاستفهام المقربة عن الايمان بالكيف الذي هو نفس الاحياء لان التصديق
به مقدم على التصديق بالكيفية فاجاب عليه السلام بلى انت قدير الله تعالى على الاحياء لكني اريد
الاطلاع على كيفية الاحياء ليطمئن قلبي بمعرفة تلك الكيفية الغريبة البديعة ولا ريب ان الجهل
بمعرفة تلك الكيفية لا يضر بالايمان ولا يتوقف على معرفتها واما سؤال الله سبحانه عن ذلك مع كونه
عالماً بالسرائر فهو من قبيل خطاب المحب لحبيبه ان قلت فما الجواب ايضاً عن قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون فانه يفهم من الاية الكريمة وصف الكافر المشرك بالايمان حال شركه اذ
الجملة الاسمية حالية فضلاً عن الاكتفاء بالظن وما في حكمه في الايمان وهو ينافي اعتبار اليقين قلت
لا فان الاية الكريمة انما دلت على اخباره تعالى عنهم بالايمان بالصانع والتصديق بوجوده لكنهم
لم يوحدوه في حالة تصديقهم به بل اعتقدوا الشريك تعالى عما يشركون وح فيجوز كونهم جازمين
بوجود الصانع تعالى مع كونهم غير موحدين له فان التوحيد مطلب اخر فكفرهم كان لذلك فلم يتحقق
لهم الايمان الشرعي بل الايمان جزء منه وهو غير كاف على انه يجوز ان يكون المراد من الايمان المنسوب
اليهم في الاية الكريمة التصديق اللغوي وقد بينا سابقاً انه اعم من الشرعي وليس النزاع فيه بل في
الشرعي ويكون المعنى والله اعلم وما يؤمن اكثرهم بلسانه الا وهو مشرك بقلبه في حال اشراكه نعلبه
نعوذ بالله من الضلالة ونسئله حسن الهداية هذا ما تيسر من القال في هذا المقام واما المقالة الثانية

وهو

فى ان الاعمال ليست جزء الايمان

١٢

وهو ان الاعمال ليست جزءً من الايمان ولا نقصه فالدليل عليه من الكتاب العزيز والسنة المطهرة والاجماع اما الكتاب فمنه قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه فلو كان عمل الصالحات جزءً من الايمان او نفسه لزم خلو العطف عن الفائدة لكونه تكرارا ورد ذلك بان الصالحات جمع معرف يشمل الفرض والنفل والقائل بكون الطاعات جزءً من الايمان يريد بها فعل الواجبات واجتناب المحرمات وح فيصح العطف لحصول المغايرة المفيدة لعموم المعطوف فلم يدخل كله فى المعطوف عليه نعم ذلك يصلح دليلاً على ابطال مذهب القائلين بكون المندوب داخلا فى حقيقة الايمان كالخوارج ومنه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن اى حال كونه مؤمنا فان عمل الصالحات فى حالة الايمان يقتضى المغايرة لما اضيف الى تلك الحالة وقارنه فيها والا لصار المعنى ومن عمل بعض الايمان حالة حصول ذلك البعض او ومن عمل من الايمان حال حصوله وح فيلزم تقدم الشئ على نفسه وتحصيل الحاصل ان قلت الاية الكريمة انما تدل على المغايرة فى الجملة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاعمال جزءً فان المعنى والله اعلم ومن يعمل من الصالحات حال ايمانه اى تصديقه بالمعارف الالهية وح فيجوز ان يكون الايمان الشرعى مجموع الجزئين اى عمل الصالحات والتصديق المذكور فالمغايرة انما هى بين جزئى الايمان ولا محذور فيه بل لا بد منه والا لما تحقق الكل بل لا بد لنفى ذلك من دليل قلت من المعلوم ان الايمان قد غير عن معناه لغة وح فاما الى التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصا او مع الاعمال فيكون نقلا لكن الاصل اولى لان التخصيص خير من النقل ووجه الاستدلال بالاية ايضا بان ظاهرها كون الايمان الشرعى شرطا لصحة الاعمال حيث جعل معيه مقبولا اذا وقع حال الايمان فلا بد ان يكون الايمان غير الاعمال والا لزم اشتراط الشئ بنفسه ويرد على هذا ما ورد على الاول بعينه نعم اللازم هنا ان يكون احد جزئى المركب شرطا لصحة الاخر ولا محذور فيه والجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك فتامل ومنه قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فانه اثبت الايمان لمن ارتكب بعض المعاصى فلو كان ترك المنهيات جزءً من الايمان لزم

تحقق

[illegible]

تحقق الايمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة وهو محال ولهم ان يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الايمان حالة ارتكاب المنهي وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه وخصوصًا على مذهب المعتزلة فانهم لا يشترطون في صدق المشتق على شيء حقيقة بقاء المعنى المشتق منه ويمكن دفعه بان الشارع قد منع من جواز اطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه والكلام في خطاب الشارع فلا يسلم لهم الجواب ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فان امرهم بالتقوى التي لا تحصل الا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات مع وصفهم بالايمان يدل على عدم حصول التقوى لهم والا لما امروا بها مع حصول الايمان لوصفهم به فلا يكون الاعمال نفس الايمان ولا جزءا منه والا لكان امرا بتحصيل الحاصل ويرد عليه جواز ان يراد من الايمان الذي وصفوا به اللغوي ويكون المأمور به هو الشرعي وهو الطاعات او جزئه عند من يقول بالجزئية ويجاب عنه بنحو ما اجيب عما اورد على الدليل الثاني فليتأمل ومنه ايضًا الايات الدالة على كون القلب محلا للايمان من دون ضميمة شيء اخر كقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان اي جمعه واثبته فيها والله اعلم ولو كان الاقرار او غيره من الاعمال نفس الايمان او جزءا لما كان القلب محل جمعه بل هو مع اللسان وحده او مع بقية الجوارح على اختلاف الاراء وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان غير القلب من اعمال الجوارح نفس الايمان او جزئه لم يجعل كله محل القلب كما هو ظاهر الاية الكريمة وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان فان اطمئنان القلب بالايمان يقتضي تعلقه كله به والا لكان مطمئنا ببعضه لا كله اقول يرد على الاخير انه لا يلزم من اطمئنانه بالايمان كونه محلا له اذ من الجائز كونه عبارة عن الطاعات وحدها او مع شيء اخر والمراد من اطمئنان القلب اطلاعه على حصول ذلك فان القلب يطلع على الاعمال ويرد على الاولين ان الايمان المكتوب في والداخل في القلب انما هو العقائد الاصولية ولا يدل على حصر الايمان في ذلك ونحن لا نمنع ذلك بل نقول باعتبار ذلك في الايمان اما على طريق الشرطية لصحته او الجزئية له اذ من يزعم ان الطاعات فقط لا بد من حصول ذلك التصديق عنده ايضا لتصح تلك الاعمال غاية الامر انه شرط للايمان او

فی بطلان مذهب القائلین بان الایمان الاقرار باللسان

١٤

جزئه لانفسه کما تقدمت الاشارة الیه نعم هما یدلان علی بطلان مذهب الکرامیة حیث یکتفون فی تحققه بلفظ الشهادتین من غیر شیء اخر اصلا لا شرطا و لا جزءا قیل و کذا ایات الطبع والختم تشعر بان محل الایمان القلب کقوله تعالی اولئک الذین طبع الله علی قلوبهم فهم لا یؤمنون وختم علی قلبه وجعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله و فیه ما تقدم واما السنة المطهرة فکقوله علیه السلام یا مقلب القلوب و الابصار ثبت قلبی علی دینک وجه الدلالة فیه ان المراد من الدین هنا الایمان لانه طلب تثبیت القلب علیه یدل علی انه متعلق بالاعتقاد ولیس هناک شیء اخر غیر الایمان من الاعتقاد یصلح لثبات القلب علیه بحیث یسمی دینا فتعین ان یکون هو الایمان وحیث لم یطلب غیره فی حصول الایمان علم ان الایمان یتعلق بالقلب لا بغیره وکذا ما روی ان جبرئیل علیه السلام اتی النبی صلعم فسأله عن الایمان فقال ان تؤمن بالله و رسوله و الیوم الاخر و معنی ذلک ان تصدق بالله و رسله و الیوم الاخر فلو کان فعل الجوارح او غیره من الایمان لذکره له حیث سأله الرسول عما هو الایمان المطلوب للشارع و لمن قیل ظاهر الحدیث فیه مناقشة و ذلک ان الرسول علیه السلم سأل عن حقیقة الایمان فکان من حق الجواب فی شرح معناه ان یقال ان تصدق بالله لا ان تؤمن لان ان مع الفعل فی تأویل المصدر فیصیر حاصله الایمان هو الایمان بالله فیلزم منه تعریف الشیء بنفسه فی الجملة و ذلک لا یلیق بمقام الامر والجواب ان المراد من قوله ان تؤمن بالله ان تصدق و قد کان التصدیق معلوما له علیه السلم لغة فلم یکن تعریفا للشیء بنفسه فهذا انما یکون بالقیاس الی غیرهما علیهما السلام والا فالسائل والمسئول غنیان عن معرفة المعانی من الالفاظ و اما الاجماع فهو ان الامة اجمعت علی ان الایمان شرط لسائر العبادات والشیء لا یکون شرطا لنفسه فلا یکون الایمان هو العبادات اقول علی تقدیر تسلیم دعوی الاجماع فللخصوم ان یقولوا نحن نقول بکون التصدیق بمسائل الاصول شرطا لصحة العبادات التی هی الایمان ولا یلزمنا بذلک ان تکون تلک المسائل هی الایمان فان سمیتموها ایمانا بالمعنی اللغوی فلا مشاحة فی ذلک وان قلتم بل هی الایمان الشرعی فهو محل النزاع و دلیلکم لا یدل علیه واحتج ایضا علی ان فساد العبادات لا یوجب فساد الایمان و ذلک یقتضی کون الایمان

غیر اعمال

[illegible]

فى ان المؤمن يمكن ان يكفر بعد الايمان

١٥

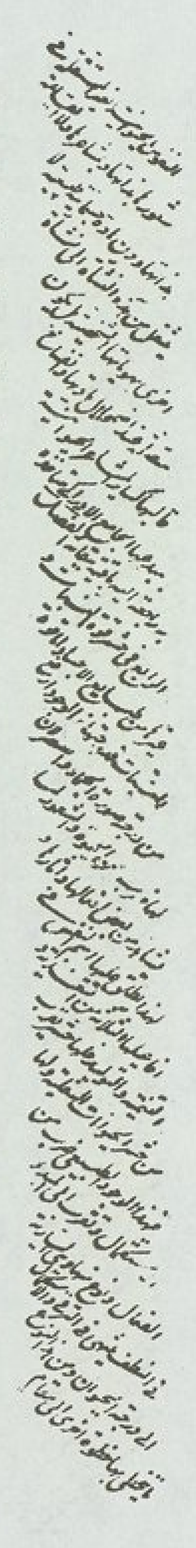
غير اعمال الجوارح اقول ان صح نقل الاجماع فلا ريب فى دلالته على المدعى وسلامته عن المطاعن المتقدمة هذا غاية ما رأينا وبيناه فى تحقيق هذا المقام ويرد على المقام الاول اشكالات احدها ما سيجئ انشاء الله تعالى تحقيقه من ان المؤمن هل يجوز ان يكفر بعد ايمانه ام لا ذهب الى الاول جماعة من العلماء وظاهر القران العزيز يدل عليه فى ايات كثيرة كقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا الى غير ذلك من الايات ولو كان التصديق بالمعارف الاصولية تعتبر فيه الجزم والثبات لما صح ذلك اذ اليقين لا يزول بالاضعف ولا ريب ان موجب الكفر اضعف مما يوجب الايمان قلت لا ريب ان الايمان من الكيفيات النفسانية اذ هو نوع من العلم على ما هو الحق فهو عرض وقبوله للزوال بعروض ضده او مثله عند من يقول بان الاعراض لا يبقى زمانين كالاشاعرة ظاهر وكذا على القول بان الباقى محتاج الى المؤثر فى بقائه او غير محتاج مع قطع النظر عن بقاء الاعراض زمانين لان الفاعل مختار فيصح منه الايجاد والاعدام فى كل وقت غاية الامر ان تبديل الايمان بالكفر لا يجوز ان يكون من فعل الله تعالى على ما تقتضيه قواعد العدلية من ان العبد له فعل وان اللطف واجب على الله تعالى ولو كان التبديل منه تعالى لنافى اللطف على انا نقول قد يستند الكفر الى الفعل دون الاعتقاد فيجامع الجزم اليقين فى المعارف الاصولية كما فى السجود للصنم والقاء المصاحف فى القاذورات مع كونه مصدقا بالمعارف فان قلت فعلى هذا يلزم جواز اجتماع الايمان والكفر فى محل واحد وزمان واحد وهو محال لان الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا قلت الايمان هو التصديق بالاصول المذكورة بشرط عدم السجود وغيره مما يوجب فعله الكفر بدلالة الشارع عليه وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ثانيها يلزم ان يكون الظان ولو فى احد من الاصول الخمسة كافرا وان كان عالما بالباقى لان الظن من اضداد اليقين فلا يجامعه فيلزم الحكم بكفر مستضعفى المسلمين بل كثير من عوامهم لعدم التصديق فى الاول والثبات فى الثانى كما يشاهد من تشككهم عند التشكيك مع ان الشارع حكم باسلامهم واجرى عليهم احكامه ومن ههنا اكتفى بعض العلماء فى الايمان بالتقليد كما

تقدمت

فى الفرق بين الايمان الواقعى والظاهرى

تقدمت الاشارة اليه ويمكن الجواب عن ذلك بان من يشترط اليقين يلتزم الحكم بكفرهم لو علم كون اعتقادهم بالمعارف عن ظن لكن هذا الالتزام فى المستضعف فى غاية البعد والضعف واما اجراء الاحكام الشرعية فانما هو الاكتفاء بالظاهر اذ هو المدار فى اجراء الشرعية وهو لا ينافى كون المجرى عليه كذلك كافرا فى نفس الامر وبالجملة فالكلام انما هو فى بيان ما يتحقق به كون المكلف مؤمنا عند الله سبحانه واما عندنا فيكفى ما يفيد الظن بحصول ذلك له كاقراره بالمعارف الاصولية مختارا غير مستهزئ لتعذر العلم علينا غالبا بحصول ذلك له ثالثها انه اذا كان الايمان هو التصديق الجازم الثابت فلا يمكن الحكم بايمان احد حتى نعلم يقينا انه صدق بقدر ما ذكر يقينيا وانى لنا بذلك ولا يطلع على الضمائر الا خالق السرائر والجواب عن هذا هو الجواب عن الثانى رابعها انتقاض حد الايمان والكفر جمعا ومنعا بحالة النوم والغفلة وكذا بالصبى لانه ان كان مصدقا فهو مؤمن والا فكافر لعدم الواسطة مع ان الشارع لم يحكم عليه بشئ منهما حقيقة بل تبعا واجيب عن الاول بان التصديق باق لم يزل والنوم والغفلة انما هو من حصوله واتصاف النفس به اذ العلم بالعلم وبصفات النفس غير لازم ولا عدمه ينافى حصولهما على ان الشارع جعل الامر المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده ويزيله فى حكم الباقى فسمى من اتصف بالايمان مؤمنا سواء كان مستشعرا بايمان نفسه او غافلا عن ذلك مع اتصاف نفسه وعن الثالث بان الكلام فى الايمان الشرعى فهو من افراد التكليف فلا يوصف الصبى بشئ منهما حقيقة لعدم دخوله فى المكلف نعم يوصف تبعا وههنا بحث تقدم الوعد بنقله ورتبنا فى اوله تحقيق المذهب حاصله ان العلامة التفتازانى ذكر فى بعض تحقيقاته ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة والحق علما وثناء على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابنائهم حيث اخبر الله تعالى عنهم بذلك مع قطع الكفر بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق وينكره عنادا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق

عبارة



في ان الايمان هل هو نفس المعرفة او غيرها

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يحصل باختيار المصدق ولذا يثاب
عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بغير كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر مثلا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك
الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة فال
وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات و
الايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب في صرف النظر ودفع الموانع
ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا
ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار
تصديقا ولا باس بذلك انتهى اقول يرد على علمائهم القائلين بكون الايمان ليس معرفة وانه معنى
مغاير لها ان يكون من حصل له العلم بالمعارف الالهية عن الهام او خلق علم ضروري بذلك او
تصفية النفس او غير ذلك من غير اسباب العلم ان لا يثاب على ايمانه ولا يكون مؤمنا لان الايمان هو
التصديق بالمعنى الذي زعموه وهذا ليس كذلك وبطلانه ظاهر كما لا يخفى على عالم ثم ما ذكروه من معنى
التصديق هو اللغوي واقول ايضا الذي ظهر من كلام هذا الفاضل وما تقدم له من ان الفرق بين
المعرفة والتصديق انما هي باعتبار اسباب الادراك فان كانت اختيارية كان ذلك الادراك تصديقا
ومعرفة والا فمعرفة فالمعرفة ح اعم من التصديق ويرد عليه ان المعرفة من اقسام العلم وليست
تصورا لان الكلام في المعرفة التي هي قسم من الاعتقاد لا مطلق المعرفة فيكون تصديقا لانحصار
العلم فيهما والا لزم اما ان لا يكون المعرفة المراد ههنا علما او كون التقسيم غير حاصر وكلاهما
باطل وح فلا تكون اعم منه بل مساوية له وذلك يبطل قول علمائهم بان الايمان لا يكون معرفة
اللهم الا ان يقال ان التقسيم انما هو للعلم الكسبي لا لمطلق العلم والمعرفة الاذعانية قسم من مطلق
العلم كسبيا كان او ضروريا فيجوز ح كونها اعم لكن هذا غير مانع من صحة تعريف الايمان بالمعرفة

اذ ناتيه

في انّ الايمان هل هو نفس المعرفة او غيرها

١٨

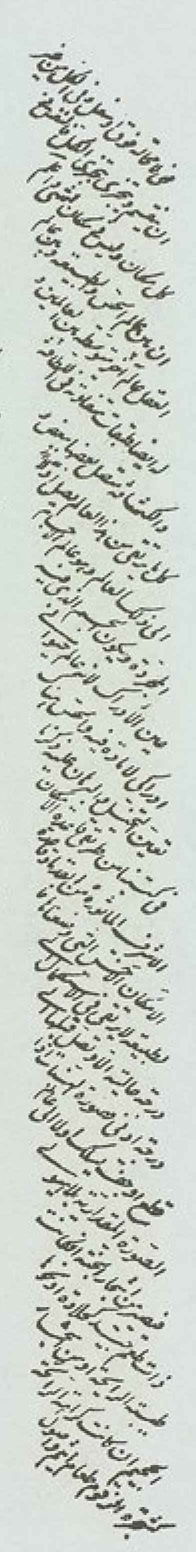
اذ غايته انه تعريف بالاعم وقد جوزه بعضهم على انّ منشأ النزاع في كلامهم لم يكن هو العموم بل كون الايمان اختياريًا او غير اختياري ونحن قد بيّنا انّ العلم الحاصل للنفس بما يتحقق به الايمان قد يكون غير اختياري وغير كسبي كما اذا اتفق حصوله بكشف او بمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة من غير ان يكون الناظر في المعجزة قاصدًا لتحصيل الحق فانه اذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري بصدق المدعي في كل ما ادعاه ولا ريب في تحقق الايمان بذلك مع انه لم يكتسبه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك نحكم بانّ الايمان ليس هو المعرفة لا يجامع انّ التصديق الذي ذكره من ان ربط القلب لا يكون الا بواسطة امر يفيد اطمينان القلب غير الخبر كالقرائن والتواتر او صدق المخبر كعصمته او غير ذلك من الاسباب بل ليس الحاصل من ذلك الا المعرفة والعلم فان قلت على ما ذكرت كان الواجب ان يعرّف الايمان بالمعرفة لا بالتصديق قلت لما كان ما ذكرناه من حصول الايمان بغير الكسب امرًا نادرًا لا يحصل الا لذوي الانفس القدسية جعل كالمعدوم فلم يعتبر في التعريف او نقول التصديق الماخوذ في تعريف الايمان الشرعي يشمل الفرد المذكور اذ قد بيّنا انه نقل عن معناه اللغوي الى الاذعان القلبي وهو يشمل مثل ذلك وما قيل من انه لو نقل عن معناه اللغوي لنقل الينا كغيره من الحقائق الشرعية كالصلوة والزكوة والحج وغيرها فحيث لم ينقل الينا دل على بقائه على معناه اللغوي قلنا القران العزيز صريح في نقله كاية الاعراب وغيرها واما حكاية الاثابة على الايمان فالكسبي منه فيثاب عليه على اثابته اذ الكل فعل الكاسب الا انهما مباشرة والاخر توليدًا كما هو الحق عند العدلية القائلين بانّ العبد له فعل فانه عندهم اعم من كونه مباشرة وتوليدًا اما الاشاعرة فيلزمهم ان لا يثابوا على شيء بعينهم حيث نفوا الفعل عن العبد مطلقا واما غير الكسبي منه فانه وان لم يتحقق للعبد فيه فعل لكنه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى اثاره فانها فعله نعم هذا الفرض نادر جدًا واما الايات التي استدلوا بها على انّ الايمان ليس هو المعرفة فهي حجة عليهم لا لهم وذلك لان القطع بكفرهم مع معرفتهم انما كان لانكارهم وجحدهم الاقرار بذلك وتركهم الاتباع لما علموا حقيته لا لعدم تحقق التصديق فهو دليل على انّ المعرفة معتبرة وكافية لولا جحدهم لما عرفوه ولذا وبخهم الله تعالى بذلك

حيث جعل

في مذهب الكرامية في الايمان

١٩

حيث جعل المعرفة مع جحدهم سبباً للانكار عليهم هذا ما يتعلق باهل المذهب الاول واما اهل الثاني فهم
الكرامية فقد استدلوا على مذهبهم بان النبي والصحابة كانوا يكتفون في الخروج عن الكفر بكلمتي
الشهادة فتكون هي الايمان اذ لا واسطة بين الكفر والايمان لان الكفر عدم الايمان وبقوله تعالى فمنكم
كافر ومنكم مؤمن وبقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله عم لاسامة حين
قتل من تكلم بالشهادتين هلا شققت قلبه او هل شققت قلبه على بعض النسخ يريد بذلك الانكار عليه
حيث لم يكتف بالشهادتين منه اقول هذا الحديث على تقدير صحته فدلالته على اعتبار التصديق ظاهرة مما ذكره
اذ المتبادر منه ان النبي عم لما انكر عليه بفعله ذلك فكانه قال له الايمان يكون في القلب فهلا شققت قلبه
لتجده فيه او هل شققت قلبه فلم تجده حتى فعلت ما فعلت على انه يجوز ان يكون الانكار عليه من جهة ان الاقرار
بالشهادتين يوجب حقن الدماء عند الشارع وحرمة القتل وانتهاك الحرمة وهو لا يدل على حصول الايمان
بالشهادتين فقط فلعل هذا التحريم كان للترغيب في الاسلام وحصوله بالشهادتين فقط دون الايمان
والجواب عن الاول ان الخروج عن الكفر بكلمة الشهادة ان اريد به الخروج في نفس الامر بحيث يصير مؤمناً
عند الله سبحانه بمجرد ذلك من دون التصديق فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اكتفاؤهم بذلك للترغيب
في الاسلام لا للحكم بالايمان وان اريد به الخروج بحسب الظاهر فمسلم لكن لا ينفعهم اذ الكلام فيما
يتحقق به الايمان عند الله تعالى بحيث يصير المتصف به مؤمناً في نفس الامر لا فيما يتحقق به الاسلام في ظاهر
الشرع حيث لا يمكن الاطلاع على الباطن الا ترى انهم كانوا يحكمون بكفر من ظهر منه النفاق بعد الحكم
باسلامه ولو كان مؤمناً في نفس الامر لما جاز ذلك واما نفي الواسطة فهو مستقيم على اخذ الحكم في نفس
الامر اذ لا نلتزم فيه والاية الكريمة ايضاً يمكن تنزيلها على ما هو في نفس الامر فان حال المكلف في نفس
الامر لا يخلو عن احدهما واما جعل لا اله الا الله غاية للقتال فلا يدل على اكثر من كونه للترغيب في الاسلام
ايضاً بسبب حقن الدماء على ان النبي عم ربما لا يطلع على بواطن الناس فكيف يؤمر بالقتال على ما لا يطلع عليه
واما اهل الثالث وهم قدماء المعتزلة القائلون بان جميع الطاعات ايمان فرضاً ونفلاً فمن
دلائلهم على ذلك قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة



ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة والمشار اليه بذلك هو جميع ما حصر بالا وما عطف عليه والدين هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول من مبتغيه للنص والاجماع وقد تقدم ذلك
فيكون اسلاما فيكون دينا فيعتبر فيه الطاعات كما دلت عليه الايات والجواب المنع من اتحاد الدينين في الاية
فلا يتكرر الوسط ولو سلم اتحادهما فلا نسلم ان الايمان هو الاسلام ليكون هو الدين فيعتبر فيه الطاعات
لم لا يجوز ان يكون الايمان شرطا للاسلام او جزءا منه او بالعكس وشرط الشيء وجزؤه يقبل مع كونه
غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون الايمان هو الدين بل شرطه او جزؤه على انا لو قطعنا النظر عن جميع ذلك
فالاية الكريمة انما تدل على ان من ابتغى وطلب غير دين الاسلام دينا فلن يقبل منه ذلك الطلب ولم
تدل على ان من صدق بما اوجب الشارع عليه لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل انه طالب غير
دين الاسلام اذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بينهما فان الشخص قد يكون طالبا للطاعات
مريدا لها لكنه تركها اما لاجل تقصير او لا يخرج بذلك عن ابتغائها واستدلوا ايضا بقوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى البيت المقدس واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون المراد به تصديقكم
بتلك الصلوة سلمنا ذلك لكن دلالته في الاية وذلك لانهم زعموا ان الايمان جميع الطاعات و
الصلوة انما هي جزء من الطاعات وجزء الشيء لا يكون ذلك الشيء واما اهل الرابع وهم القائلون بكونه
عبارة عن جميع الواجبات وترك المحظورات دون النوافل فقد يستدل لهم بقوله تعالى انما يتقبل
الله من المتقين والتقوى لا تتحقق الا بفعل المامور به وترك المنهي عنه فلا يكون التصديق مقبولا
ما لم يحصل التقوى وبما روي من ان الزاني لا يزني وهو مؤمن وبقوله لا ايمان لمن لا امانة له
وبقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقد لا يحكم بما انزل الله ويحكم بما لم
ينزل الله مصدقا فلو تحقق الايمان بالتصديق لزم اجتماع الكفر والايمان في محل واحد وهو ممتنع
لتقابلهما بالعدم والملكة والجواب عن الاول انه يجوز ان يكون المراد والله اعلم الاعمال البدنية
على انا نقول ان ظاهر الاية الكريمة متروك لانها تدل ظاهرا على ان من اخل في جميع اعماله وكان

قد سبق

منها ظ

قد يسبق منه معصية واحدة لم يترتب عليها ان يكون جميع اعمال الطاعات للاخص غير مقبولة والقول
بذلك مع بعده عن حكمة الله تعالى من اقطع القطايع فلا يكون مرادا بل المراد والله اعلم ان من عمل عملا
انما يكون مقبولا اذا كان متقيا فيه بان يكون مخلصا فيه لله تعالى وح فلا دلالة لها في الاية الكريمة
مع انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بدلالتها على عدم قبول التصديق من دون التقوى فلا يحصل بذلك
مدعاهم الذى هو كون الايمان عبارة عن جميع الواجبات الى اخره اذ لقائل ان يقول لا يجوز
ان يكون الايمان عبارة عما ذكرتم مع التصديق بالمعارف الاصولية وعدم قبول الجزء انما
هو لعدم قبول الكل واما الحديث الاول على تقدير تسليمه فيمكن حمله على المبالغة في الزجر
او تخصيصه بمن استحل ودليل التخصيص في احاديث اخر او على نفى الكمال في الايمان وكذا
الحديث الثانى واما الاستدلال بالاية فقد تعارض بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون والفاسق مؤمن على المذهب الحق او بين المنزلتين على غيره ويمكن
ان يقال الفسق لا ينافى الكفر اذ الكافر فاسق لغة وان كان في العرف يباينه لكنه لم يتحقق
كونه عرف الشارع بل العلوم كونه لاهل الشرع والاصول فلا تعارض ح اقول والحق في
الجواب ان المراد والله اعلم ومن لم يحكم بما انزل الله اى بما علم قطعا ان الله سبحانه انزله فان
العدول عنه الى غيره مستحلا او الوقوف منه كذلك لا ريب في كونه كفرا لانه انكار لما علم ثبوته
ضرورة فلا يكون التصديق حاصلا وح فلا دلالة لنا فيها على ان من ارتكب معصية غير مستحل
او مستحلا مع كون تحريمها لم يعلم من الدين ضرورة يكون كافرا واما ارتكبنا هذا الاضمار
في الاية لما دل عليه النص والاجماع من ان الحاكم لو اخطأ في حكمه لم يكفر مع انه يصدق عليه انه لم
يحكم بما انزل الله واعلم انه قد ظهر من هذا الجواب وجه اخر للجمع بين الايتين ودفع التعارض
بين ظاهرهما بان يراد من احديهما ما ذكرناه في الجواب ومن الاخرى ومن لم يحكم غير مستحل
مع علمه بالتحريم فهو فاسق والحاصل انه تعالى لهم ان اردتم بالطاعات والتروك ما علم ثبوته
من الدين ضرورة فنحن نقول بموجب ذلك لكن لا يلزم منه مدعاكم لجواز كون الحكم بكفره ما لجحد

ما علم

في القول بأن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان

٢٢

ما علم من الدين ضرورة فيكون قد اخل بما هو شرط الايمان وهو عدم الجحد على ما قدمناه ولكون المذكورات جزء الايمان على ما ذهب اليه بعضهم وان اريد ثم الاعم فلا دلالة لكم فيها ايضا وهو ظاهر واما اهل الخامس القائلون بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فيستدل لهم بما استدل به اهل التصديق مع ما استدل به اهل الاعمال ومن اضاف الاقرار باللسان الى الجنان وقد علمت تزييف ما سوى الاول وسيجيء ان شاء الله تعالى تزييف دلالة من اضاف الاقرار فلم يبق لمذهبهم قرار نعم في احاديث اهل البيت عليهم السلام ما شهد لهم وقد ذكر في الكافي وغيره منها جملة فمنها ما رواه علي بن ابراهيم عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير قال كتبت مع عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام اسئله عن الايمان ما هو فكتب الي مع عبد الملك بن اعين سألت رحمك الله عن الايمان والايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض ومنها ما رواه علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن عجلان بن ابي صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اوقفني على حدود الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وصلوة الخمس واداء الزكوة وصوم شهر رمضان وحج البيت وولاية ولينا وعداوة عدونا والدخول مع الصادقين ومنها ما رواه ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان او غيره عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الايمان فقال شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك قال قلت أليس الشهادة عملا قال بلى قلت العمل من الايمان قال نعم لا يكون الايمان الا بعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وغير ذلك من الاحاديث في الكافي وغيره واعلم ان هذه الاحاديث منها ما سنده غير نقي كالاول فان في سنده عبد الرحيم القصير وهو مجهول مع كونه مكاتبة و اما الثاني فان سنده وان كان جيدا الا ان دلالته غير صريحة فان كون المذكورات حدود

الايمان

الايمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته اذ حد الشئ نهايته وما لا يجوز تجاوزه فان تجاوزه خرج
عنه ونحن نقول بموجب ذلك فان من تجاوز هذه المذكورات بان تركها جاحدا لا ريب في خروجه
عن الايمان لكن لعل ذلك لكونها شروط الايمان لا لكونها نفسه واما الثالث فان دلالته و
ان كانت بعيدة الا ان في سنده ارسالا مع كون العلاء مشتركا بين المقبول والمجهول بالجملة
هذه الرواية معارضة بما هو امتن منها دلالة وقد تقدم ذلك فليراجع نعم لا ريب في كونها مؤيدة
لما قالوه واما اهل السادس القائلون بان التصديق مع كلمتي الشهادة ففي ما مر من الاحاديث
ما يصلح شاهدا لهم وكذا ما ذكره الكرامية مع ما ذكره اهل التصديق يصلح شاهدا لهم وقد
عرفت ما في الاولين فلا نعيده واما السابع فانه مذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق
الطوسي ره في تجريده فانه اعتبر في حقيقة الايمان مع التصديق الاقرار باللسان قال ولا يكفي
الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو
التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والايمان
وهو باطل لتقابل العدم والملكة ولا الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
امنا الاية ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فاثبت
لهم تعالى في الايتين التصديق باللسان ونفى عنهم الايمان اقول الاستدلال على عدم الاكتفاء بالثاني
مسلم موجه وكذا على عدم الاكتفاء بالاول اما على اعتبار الاقرار ففيه بحث فان الدليل اخص
من المدعى اذ المدعى ان الايمان لا يتحقق الا بالتصديق مع الاقرار وبدون ذلك يتحقق
الكفر والاية الكريمة انما دلت على ثبوت الكفر لمن جحد اي انكر الايات مع علمه بحقيقتها وبينهما
واسطة فان من حصل له التصديق اليقيني في اول الامر ولم يكن تلفظ بكلمات الايمان لا يقال
انه منكر ولا جاحد وح فلا يلزم اجتماع الكفر والايمان في مثل هذه الصورة مع انه غير مقر و
لا تارك للاقرار جحدا كما هو المفروض هذا ان قصد بالاية الدلالة على اعتبار الاقرار ايضا والا كان اعتبار
الاقرار دعوى مجردة وقد علمت ما عليها ما دلالة الاية الكريمة على كفره في صورة جحده و

واستيقانه

واستيفانه منقول بوجه لكن ليس لعدم اقراره فقط بل لانه ضم انكاراً الى استيفان وبالجملة فهو من جملة
العلامات على الحكم بالكفر كما جعل الاستخفاف بالشارع او الشرع ووطي المصحف علامة على الحكم بالكفر
مع انه قد يكون مصدقاً كما سبقت الاشارة اليه نعم غاية ما يلزم ان يكون اقرار المصدق شرطاً
لحكمنا بايمانه ظاهراً واما قبل ذلك وبعد التصديق فهو مؤمن عند الله تعالى اذا لم يكن تركه
للاقرار عن جحد على انه يلزم منه ان من حصل له التصديق بالمعارف الالهية ثم عرض له الموت
فجأة قبل الاقرار يموت كافراً ويستحق العذاب الدائم مع اعتقاده وحدة الصانع وحقية ما جاء
به النبي ولا اظن ان مثل هذا المحقق يلتزم ذلك والحاصل انه ان اراد رحمه الله ان كون الانسان
مؤمناً عند الله سبحانه كما هو ظاهر كلامه لا يتحقق الا بمجموع الامرين فالواسطة والالزام لازمان
عليه وان اراد ان كونه مؤمناً في ظاهر الشرع لا يتحقق الا بالامرين معاً فالنزاع لفظي فان من
اكتفى بالتصديق يريد به كونه مؤمناً عند الله تعالى فقط واما عند الناس فلا بد في العلم
بذلك من الاقرار ونحوه واعلم انه قد يستدل بعضهم على هذا المذهب ايضاً بانا نعلم بالضرورة
ان الايمان في اللغة هو التصديق والدلائل عليه كثيرة فاما ان يكون في الشرع كذلك او يكون
منقولاً عن معناه في اللغة والثاني باطل لان اكثر الالفاظ تكراراً في القرآن وكلام الرسول ص
لفظ الايمان فلو كان منقولاً عن معناه اللغوي لوجب ان يكون حاله كحال سائر العبادات [illegible]
في وجوب العلم به فلما لم يكن كذلك علمنا انه باقٍ على وضع اللغة اذا ثبت هذا فنقول ذلك
التصديق اما ان يكون هو التصديق القلبي او اللساني او مجموعهما والاول باطل لقوله تعالى فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة مع انه حكم بكفرهم ولو كان مجرد المعرفة ايماناً لامتنع
ذلك وايضاً قوله فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلماً وعلواً ولا يصح ان يكون جحدهم لها بقلوبهم حيث ثبت لهم الاستيقان بها فلا بد
ان يكون بالسنتهم حيث لم يقروا بها واذا كان الجحد باللسان موجباً للكفر كان الاقرار به مع
التصديق القلبي موجباً للايمان فيكون الاقرار من محققات الايمان وايضاً قوله تعالى حكاية

عن موسى

عن موسى ع اذ يقول لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فاثبت كونه
عالماً بان الله تعالى هو الذي انزل الايات التي جاء بها موسى ع فلو كان مجرد العلم هو الايمان
لكان فرعون مؤمناً وهو باطل بنص قران العزيز واجماع الانبياء عليهم السلام من لدن موسى
الى نبينا عليهم السلام وايضاً قوله تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله يجحدون ومعنى
ذلك والله اعلم انهم يجحدون ذلك بالسنتهم لا يكذبونك بقلوبهم اى يعلمون نبوتك ولا
يبعد فيهم ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم لمنافاته يجحدون بالسنتهم لانه يلزم ان يكونوا
كذبوا بالسنتهم ولم يكذبوا بها وبطلانه ظاهر فيجب تنزيه القران العزيز عنه ولانا نقول لم لا يجوز
ان يكون المعنى لا يكذبونك بالسنتهم ولكن يجحدون نبوتك بقلوبهم كما اخبر الله تعالى عن المنافقين
في سورتهم حيث قالوا نشهد انك لرسول الله وكذبهم الله تعالى حيث شهد سبحانه وتعالى
بكذبهم فقال والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والمراد في شهادتهم اى فيما تضمنته من انها
عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما ذكره جماعة من المفسرين حيث لم توافق عقيدتهم فقد علم
من ذلك انه لم يكذبوه بالسنتهم بل شهدوا له بها ولكنهم جحدوا ذلك بقلوبهم حيث كذبهم
الله تعالى في شهادتهم والجواب التكذيب لهم ورد على نفس شهادتهم التي هي باللسان لا على نفس
عقيدتهم وبالجملة فهذا لا يصلح نظيراً لما نحن فيه على ان معنى الجحد كما قرروه هو الانكار باللسان
مع تصديق القلب فيما ذكره من الاحتمال عكس هذا المعنى ثم قال والثاني باطل اما اولاً فبالاتفاق
من الامامية واما ثانياً فلقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك انهم
كانوا صدقوا بالسنتهم وحينئذ لم يكن كافياً نفى الله تعالى عنهم الايمان مع تحققه وقوله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فاثبت لهم الاقرار والتصديق باللسان
ونفى ايمانهم فثبت بذلك ان الايمان هو التصديق مع الاقرار ثم قال لا يقال لو كان الاقرار
باللسان جزء الايمان للزم كفر الساكت لانا نقول لو كان الايمان هو العلم لم يكن التصديق لكان
النائم غير مؤمن لكن لما كان النوم لا يخرجه عن كونه مؤمناً بالاجماع مع كونه اولى بان يخرج به النائم

عن الايمان

عن الايمان لانه لا يبقى معنى الايمان بخلاف الساكت فانه قد يبقى معه معنى منه وهو العلم لم يكن الساكت
مخرجا بطريق اولى نعم لو كان يخرج عن التصديق و الاقرار عن احدهما على جهة الانكار و الجحد
لخرج بذلك عن الايمان ولذلك قلنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان
او ما فى حكمهما انتهى محصل ما ذكره اقول قوله ان النائم ينتفى منه العلم اى التصديق غير مسلم
وانما المنتفى شعوره بذلك العلم وهو غير العلم فالتصديق ح باق لكونه من الكيفيات النفسية
فلا يزيله النوم وح فلا يلزم من عدم الحكم بانتفاء الايمان من النائم عدم الحكم بانتفائه عن الساكت
بطريق اولى نعم الحكم بعدم انتفائه عن الساكت على مذهب من جعل الاقرار جزءا اما للزوم الحرج العظيم
لو كلف بدوام الاقرار فى كل وقت او ان يكون المراد من كون الاقرار جزء الايمان الاقرار فى
الجملة اى فى وقت ما مع البقاء عليه فلا ينافيه السكوت المجرد وانما ينافيه مع الجحد لعدم بقاء
الاقرار ح واقول الذى ذكره من الدليل على عدم النقل لا يدل وحده على كون الاقرار جزءا
وهو ظاهر بل قصد به الدلالة على بطلان ما عدا مذهب اهل التصديق ثم استدل على بطلان
مذهب التصديق بما ذكره من الايات الدالة على اعتبار الاقرار فى الايمان فيكون الايمان
الشرعى مخصصا للغوى كما هو عند اهل التصديق وهذا جيد لكن دلالة الايات على اعتبار
الاقرار ممنوع عندى وقد بينا ذلك سابقا بان تكفيرهم انما كان لجحدهم الاقرار وهو اخص من
عدم الاقرار فتكفيرهم بالجحد لا يستلزم تكفيرهم بمطلق عدم الاقرار ليكون الاقرار معتبرا نعم
اللازم من الايات اعتبار عدم الجحد مع التصديق وهو اعم من الاقرار واعتبار الاعم لا يستلزم
اعتبار الاخص وهو ظاهر وهذا جواب عن استدلاله بجميع الايات ونزيد فى الجواب عن الاستدلال
بقوله تعالى فى الحكاية عن موسى عليه وعلى نبينا السلام لقد علمت ما انزل هؤلاء الاية انه يجوز
ان يكون نسب الى فرعون العلم على طريق الملاطفة والملاينة حيث كان مامورا عليه السلام بذلك
بقوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وهذا شايع فى الاستعمال كما يقال فى المحاورات

كثيرا

[illegible]

كثيرًا ولست خبيرًا بانه كذا وكذا مع ان المخاطب بذلك قد لا يكون عارفًا بذلك المعنى اصلًا بل قد لا يكون هناك مخاطب اصلًا كما يقع فی المؤلفات كثيرًا وعلى هذا فلا تدل الاية على ثبوت العلم لفرعون ولو سلم ثبوته كان الحكم بكفره للجحد لا لعدم الاقرار مطلقًا كما سبق بيانه واعلم ان المحقق الطوسی اختار فی فصوله الاكتفاء بالتصديق القلبی فی تحقق الايمان فكانه لاحظ ما ذكرناه وقد استدل لبعض الشارحين توجيهه اولئك كتب فی قلوبهم الايمان وبقوله تعالى ولما يدخل الايمان فی قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمراته اقول الذی ظهر لنا مما حررناه ان الايمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوة وبكل ما علم بالضرورة مجیء النبی به مع الاقرار بذلك وعلى هذا اكثر المسلمين بل ادعى بعضهم اجماعهم على ذلك والتصديق بامامة الائمة الاثنى عشر عليهم السلام وبامام الزمان وهذا عند الامامية

المقالة الثانية

فی تحقيق امور تتعلق بما سبق وفيها ابحاث

البحث الاول

فی ان حقيقة الايمان بعد الاتصاف بها بحيث يصير المتصف بها مؤمنًا عند الله تعالى هل تقبل الزيادة ام لا قيل بالثانی لما تقدم من انه التصديق القلبی الذی بلغ الجزم والثبات فلا يتصور فيه الزيادة عن ذلك سواء اتى بالطاعات وترك المعاصی ام لا وكذا لا تعرض له النقيصة والا لما كان ثابتًا وقد فرضناه كذلك هف وايضًا حقيقة الشیء لو قبلت الزيادة والنقصان لكانت حقائق متعددة وقد فرضناها واحدة هف ان قلت حقيقة الايمان من الامور الاعتبارية للشارع ولا يجوز ان يعين الشارع للايمان حقائق متعددة متفاوتة ان يعتبر له زيادة ونقصانًا بحسب مراتب المكلفين فی قوة الادراك وضعفه فانا نقطع بتفاوت المكلفين فی العلم والادراك قلت لو جاز ذلك وان كان لوجب على الشارع بيان حقيقة ايمان كل فرقة يتفاوتون فی قوة الادراك مع انه لم يتبين وما ورد من جهة الشارع فيما به تحقق الايمان من حديث جبرئيل للنبی ع وغيره من الاحاديث قد تقدم ذكره وليس فيه شیء يدل على تعدد الحقائق بحسب تفاوت قوى المكلفين واما ما ورد فی الكتاب العزيز والسنة المطهرة مما اشعر بقبوله الزيادة والنقصان

في أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان

٢٨

كقوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وقوله تعالى ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم وقوله تع ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين وكذا ما ورد من أمثال ذلك في القرآن العزيز فمحمول على زيادة الكمال وهو أمر خارج عن أصل الحقيقة الذي هو محل النزاع والآية الثانية صريحة في ذلك فإن قوله تعالى مع إيمانهم يدل على أن أصل الإيمان ثابت أو على من كان في عصر النبي ص حيث كانوا يسمعون فرضا بعد فرض منه فيزدادوا إيمانهم به لأنهم لم يكونوا مصدقين به قبل أن يسمعوه وحاصله أن الحقيقة الشرعية للإيمان لم تكن حصلت بتمامها في ذلك الوقت فكان كلما حصل منها شيء صدقوا به واعترض بأن من كان بعد عصر النبي يمكن في حقه تجدد الاطلاع على تفاصيل الفرائض الموقوف عليها الإيمان فإنه يجب الاعتقاد إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا ريب أن اعتقاد الأمور المتعددة تفصيلا أزيد وأظهر عند النفس من اعتقادها إجمالا فيعلم من ذلك قبول حقيقة الإيمان الزيادة أقول فيه بحث فإن الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وإن لم يعلمه بعينه ألا ترى أنا بعد علمنا بصدق النبي ص جازمون بصدق كل ما يخبر به وإن لم نعلم تفصيل ذلك جزءا جزءا حتى لو فصل ذلك علينا واحدا واحدا لما ازداد ذلك الجزم نعم الزائد في التفصيل إنما هو إدراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة في تصديق الإجمالي الجازم فإن هذه الصورة قد كانت مجزوما بها على تقدير دخولها في الهيئة الإجمالية وإنما الشاذ عن النفس إدراك خصوصياتها وهو أمر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها نعم لا ريب في حصول الأكملية به وليس الكلام فيها وقد أجاب بعض المفسرين عن الآية الثالثة بأن تكرار الإيمان فيها ليس فيه دلالة على الزيادة بل إما أن يكون باعتبار الأزمنة الثلاثة أو باعتبار الأحوال الثلث حال المؤمن مع نفسه وحاله مع الناس وحاله مع الله تعالى ولذا بدل الإيمان بالإحسان كما يرشد إليه قوله ع في تفسير الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك أو باعتبار المراتب الثلث المبدأ والوسط والمنتهى أو باعتبار ما ينبغي فإنه ينبغي ترك المحرمات حذرا عن العقاب وترك الشبهات تباعدا عن الوقوع في المحرمات

فی ان الایمان یقبل الزیادة والنقصان

فی المحرمات وهو مرتبة الورع وترک بعض المباحات المؤذنة بالنقص حفظاً للنفس عن الخسة وتهذیباً لها عن دنس الطبیعة او یکون التکرار کنایة عن انه ینبغی للمؤمن ان یجدد الایمان فی کل وقت بقلبه ولسانه واعماله الصالحة وعزمه علی بقائه والثبات علیه عند الله هو لیصیر الایمان ملکة للنفس فلا یزول لها عروض شبهة انتهی قیل فی بیان قبول الایمان الزیادة ان الثبات والدوام علی الایمان امر زائد علیه فی کل زمان وحاصل ذلک یرجع الی ان الایمان عرض لانه من الکیفیات النفسانیة والعرض لا یبقی زمانین بل بقاءه انما یکون بتجدد الامثال اقول وهذا مع بنائه علی ما لم یثبت حقیقته بل نفیه فلیس من الزیادة فی شیء اذ لا یقال للمماثل الحاصل بعد انعدام مثله انه زائد وهذا ظاهر وقیل فی توجیه قبوله الزیادة انه بمعنی زیادة ثمرته من الطاعات واشراق نوره وضیائه فی القلب فانه یزید بالطاعات وینقص بالمعاصی اقول هذا التوجیه وجیه لو کان النزاع فی مطلق الزیادة لکنه لیس کذلک بل النزاع انما هو فی اصل حقیقته لا فی کمالها واستدل بعض المحققین علی ان حقیقة التصدیق الجازم الثابت تقبل الزیادة والنقصان بانا نقطع ان تصدیقنا لیس کتصدیق النبی اقول لا ریب فی انا قاطعون بان تصدیق النبی اقوی من تصدیقنا واکمل لکن هذا لا یدل علی اختلاف حقیقة الایمان التی حددها الشارع باعتقاد امور مخصوصة علی وجه الجزم والثبات فان تلک الحقیقة انما هی من تعیینات الشارع ولم یعهد من الشارع اختلاف حقیقة الایمان باختلاف المکلفین فی قوة الادراک بحیث یحکم بکفر قوی الادراک لو کان جزمه بالمعارف الالهیة کجزم من هو اضعف ادراکاً منه نعم الذی یتفاوت فیه المکلفون انما هو مراتب کماله بعد تحقق اصل حقیقته التی یخاطب بتحصیلها کل مکلف ویصیر به مؤمناً عند الله تعالی ویستحق الثواب الدائم ویدفع بها العقاب الدائم واما تلک الکمالات الزائدة فانما تکون باعتبار قرب المکلف الی الله تعالی بسبب استشعاره لعظمة الله وکبریائه وشمول قدرته وعلمه وذلک لاشراق نفسه واطلاعها علی ما فی مصنوعات الله تعالی من الاحکام والاتقان والحکم والمصالح فان النفس اذا لاحظت هذه البدایع الغریبة العظیمة التی تحار فی تعقلها مع علمها بانها تشترک فی الامکان والافتقار الی صانع یبدعها ویبدیها موجد فی ذاته بذاته انکشف علیها کبریاء ذلک الصانع

وعظمته

[illegible]

فی ان الایمان یقبل الزیادة والنقصان

٣٠

وعظمته وجلاله واحاطته بکل شیٔ فیکثر خوفها وخشیتها واحترامها لذلک الصانع حتی کانها لا تشاهد سواه ولا تخشی غیره فتنقطع عن غیره الیه وتسلم زمام امورها الیه علما بانه لا رب غیره وان المبدء منه والمعاد الیه فلا تزال شاخصة منتظرة لامره حتی یاتیها فتفر الیه من ضیق الجهل الی معرفته ورحمته ولطفه وفی ذلک فلیتنافس المتنافسون وکذا ما ورد من السنة مما یشعر بقبوله والنقصان یمکن حمله علی ما ذکرناه کحدیث الجوارح ذکره فی الکافی فی باب طینة المؤمن والکافر عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن بکر بن صالح عن قاسم بن یزید قال حدثنا ابو عمرو الزبیری عن ابی عبد الله ع بعد کلام طویل قال قلت له صفه یعنی الایمان جعلت فداک حتی افهمه فقال الحالات الایمان درجات وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهی تمامه ومنه الناقص البین نقصانه قلت ان الایمان لیتم وینقص ویزید قال نعم قلت کیف ذلک قال لان الله تبارک وتعالی فرض الایمان علی جوارح ابن ادم وقسمه علیها وفرقه فیها فلیس من جارحة الا وقد وکلت من الایمان بغیر ما وکلت به اختها ثم ذکر جارحة جارحة وما فرض الله علیها وابتداء منها بالقلب وهو حدیث طویل جدا فصل فیه کل ما فرض الله علی جارحة جارحة فلیطلب هناک ثم قال فی اخره قلت قد فهمت نقصان الایمان وتمامه فمن این جائت زیادته فقال لقول الله عز وجل واذا ما انزلت سورة فمنهم من یقول ایکم زادته هذه ایمانا الایة وقال نحن نقص علیک نباهم بالحق انهم فتیة امنوا بربهم وزدناهم هدی ولو کان کله واحدا لا زیادة فیه ولا نقصان لم یکن لاحد منهم فضل علی الاخر ولاستوی الناس وبطل التفضیل ولکن بتمام الایمان دخل المؤمن الجنة وبالزیادة فی الایمان تفاضل المؤمنون بالدرجات عند الله و بالنقصان دخل المفرطون النار انتهی اعلم ان سند هذا الحدیث ضعیف لان فی طریقه بکر بن صالح الرازی وهو ضعیف جدا کثیر التفرد بالغرائب وابو عمرو الزبیری وهو مجهول فسقط الاستدلال به ولو سلم سنده فلا دلالة فیه علی اختلاف نفس حقیقة الایمان الا تری انه قال ع ولکن بتمام الایمان دخل المؤمنون الجنة فاشار بذلک الی نفس الحقیقة الایمان التی یترتب علیها النجاة وجعل الناقص عنها ما یترتب علیه دخول النار فلم یکن ایمانا والا لم یدخل صاحبه النار لقوله تعالی وعد الله المؤمنین

والمؤمنات

والمؤمنات جنات وجعل الزيادة في الايمان مما يوجب التفاضل في الدرجات ولا ريب ان هذه
الزيادة لو تركت واقتصر المكلف على ما يحصل به التمام لم يعاقب على ترك هذه الزيادة ولانه جعل
التمام موجباً للجنة فكيف يوجب العقاب ترك الزيادة مع ان ما دونه وهو التمام يوجب الجنة و
على هذا فتكون الزيادة غير مكلف بها فلم تكن داخلة في اصل حقيقة الايمان لانه مكلف
به بالنص والاجماع فيكون من الكمال فظهر بذلك كون هذا الحديث دليلاً على عدم قبول حقيقة
الايمان للزيادة والنقصان لا دليلاً على قبولهما وهذا استخراج لم تسبق اليه وبيان لم يعثر غيرنا عليه على ان
هذا الحديث لو قطعنا النظر عما ذكرناه وحملناه على ظاهره لكان معارضاً بما سبق من حديث
جبرئيل للنبي حيث سأله عن الايمان فقال ان تؤمن بالله ورسله واليوم الاخر اي تصدق بذلك
ولو بقي من حقيقته شيء سوى ما ذكره له لبينه له فدل على ان حقيقته تتم بما اجاب القياس الى
كل مكلف اما النبي فلانه المجاب به حين سأله واما الغير فللتاسي به وطريق الجمع بينهما حمل
ما في حديث الجوارح من الزيادة عن ذلك على مرتبة الكمال كما بيناه سابقاً وههنا بحث وهو
ان حقيقة الايمان لما كانت من الامور الاعتبارية للشارع كان تحديدها انما هو بجعل الشارع
وتقريره لها فلا نعلم ح مقداره وحقيقته الا منه وحينئذ ان ما وصل الينا من خطابه تعالى غير
قاطع في الدلالة على تعيين قدر مخصوص من انواع الاعتقادات والاعمال بحيث يشترك الكل في
التكليف به من غير تفاوت بين قوي الادراك وضعيفه بل رأينا متفاوته في الدلالة على ذلك بعد العلم
من تتبع ايات الكتاب العزيز والسنة المطهرة وما سبق بيانه من ذلك ولا يجوز الاخلال في خطابه
ولا ان يكلف عباده بامر لا يبين لهم مراده تعالى عنه لاستحالة تكليف ما لا يطاق والاخلال باللطف
ورأينا الاكثر وروداً في كتابه بذلك الامر بالاعتقاد القلبي من غير تعيين مقدار مخصوص
بقاطع يوقفنا على اعتباره امكن ح ان يكون مراده منه مطلق الاعتقاد العلمي سواء كان
علم الطمانينة او علم اليقين او حق اليقين او عين اليقين فيكون حقيقة واحدة وهو الاذعان
القلبي والاعتقاد العلمي والتفاوت بالزيادة والنقصان انما هو في افراد تلك الحقيقة

ومن مشخصاتها فلا يكون داخلاً في الحقيقة المذكورة وما اورده مما ظاهره الاختلاف في الدلالة على مراد
الشارع منه يمكن تنزيله على تفاوت الافراد المذكورة كعلم الطمانينة وعلم اليقين وغيرهما فيكون كل
واحد منهما مراداً وكافياً في امتثال امر الشارع وهذا هو المناسب لسهولة التكليف واختلاف طبقات
المكلفين في الادراك كما لا يخفى وبذلك يسهل الخطب في الحكم بايمان اكثر العوام الذين لا يتيسر
لانفسهم الاتصاف بالعلم الذي لا يقبل تشكيك المشكك فان علم الطمانينة متيسر لكل واحد
وعلى هذا فيكون ما تشعر النفس به من الازدياد في التصديق والاطمينان عند ما تشاهد
من برهان او عيان انما هو انتقال من افراد تلك الحقيقة وتبدل واحد باخر والحقيقة واحدة
لا يقال افراد الحقيقة الواحدة لا تنافي الاجتماع في القوة العاقلة فان افراد الانسان والحيوان يصح
اجتماعها في القوة العاقلة وما نحن فيه ليس كذلك اذ لا يمكن اتصاف النفس بحصول علم الطمانينة
وعلم اليقين في حالة واحدة لتضادهما ولهذا يزول الاول بحصول الثاني فلا يكون ما ذكرت
افراد حقيقة واحدة بل حقايق قلت لا نم ان افراد كل حقيقة يصح اجتماعها في الحصول عند القوة
العاقلة بل قد لا يصح ذلك لما بينهما من التضاد كما في البياض والسواد فانهما فردان لحقيقة واحدة هي
اللون مع عدم صحة اجتماعها في محل واحد لا خارجاً ولا ذهناً بقي ههنا شئ وهو انه لا ريب في تحقق
الايمان الشرعي بالتصديق الجازم الثابت وان اخل المتصف به ببعض الطاعات وقارن بعض
المنهيات عند من يكتفي في حصول الايمان بجنان الجنان واذا كان الامر كذلك فلا معنى للنزاع
عند هؤلاء في ان حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان اذ لو قبلت شيئاً منهما لم تكن واحدة
بل متعددة لان القابل غير المقبول والعارض غير المعروض فان دخل الزائد في مفهوم الحقيقة
بحيث صار ذاتياً لها تغيرت وتبدلت وكذا الناقص اذا خرج منها فلا يكون واحدة وقد فرضناها
كذلك وان لم يدخل ولم يخرج شئ منهما كانت واحدة من غير نقصان وزيادة فيها بل هما
راجعان الى الكمال وعدمه مروح فيبقى محل النزاع هل تقبل كمالها الزيادة والنقصان و
انت خبير بانه هذا مما لا يختلف على صحته اثنان وقد ذكر بعض العلماء ان هذا النزاع انما يتمشى
في الد

على قول من جعل الطاعات من الايمان والقول الذى يقتضيه النظر انه لا يتمشى على قولهم ايضا و
ذلك ان ما اعتبروه فى الايمان من الطاعات اما ان يريدوا به توقف حصول الايمان على جميع
ما اعتبروه او عليه فى الجملة وعلى الاول يلزم كون حقيقته واحدة فاذا ترك فرضا من تلك
الطاعات يخرج عن الايمان وعلى الثانى يلزم كون ما يتحقق به الايمان من تلك الطاعات داخلا
فى حقيقته وما زاد عليه خارجا فتكون واحدة على التقديرين فليس الزيادة والنقصان الا فى
الكمال على جميع الاقوال **البحث الثانى** فى بيان حقيقة الكفر نعوذ بالله منه عرفه جماعة بانه
عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا سواء كان ذلك للعدم ضدا او بلا ضد فبالضد كان
يعتقد عدم الاصول التى بمعرفتها يتحقق الايمان او عدم شئ منها وبغير الضد كالخالى من الاعتقادين
اى اعتقاد ما به يتحقق الايمان واعتقاد عدمه وذلك كالشاك او الخالى بالكلية كالذى لم يقرع
سمعه شئ من الامور التى يتحقق الايمان بها ويمكن ادخال الشاك فى القسم الاول اذ الضد يخطر
ببالهما الا انه لما صار شاكا واعترض بان الكفر قد يتحقق مع التصديق بالاصول المعتبرة فى
الايمان كما اذا القى انسان المصحف فى القاذورات عامدا او وطئه كذلك او ترك الاقرار باللسان
جحدا ونحو ذلك فينتقض حد الايمان منعا وحد الكفر جمعا واجيب تارة بانا لا نسلم بقاء التصديق لفاعل
ذلك ولو سلمنا بقاءه حالة وقوع ذلك لكن يجوز ان يكون الشارع جعل وقوع شئ من ذلك
علامة وامارة على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه فيحكم بكفره عند صدور ذلك منه وهذا
كما جعل الاقرار باللسان علامة على الحكم بالايمان مع انه قد يكون كافرا فى نفس الامر وتارة
بانه يجوز ان يكون الشارع حكم بكفره ظاهرا عند صدور شئ من ذلك حسما لمادة جراءة
المكلفين على انتهاك حرماته وتعدى حدوده وان كان التصديق فى نفس الامر حاصلا
وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخص واحد مؤمنا وكافرا وهذا لا محذور فيه لانا
نحكم بكفره ظاهرا وامكان ايمانه باطنا فالموضوع مختلف فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون
محالا ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الاقرار على الايمان فيحكم به مع جواز كونه كافرا فى

[illegible]

في حقيقة الكفر واطلاقه

نقض الامر واقول ايضاً النقض المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر وذلك لانه قد تبين ان العدم المأخوذ فيه اعم من ان يكون بالضد او غيره وما ذكر من موارد النقض داخل في غير الضد كما لا يخفى وح فجامعيته بالنسبة الى صدقه على الموارد المذكورة والناقض والمجيب غفلا عن ذلك ويمكن الجواب عن مانعية تعريف الايمان ايضاً بان نقول من عرّف الايمان بالتصديق المذكور جعل عدم الاتيان بشيء من موارد النقض شرطاً في اعتبار ذلك التصديق شرعاً وتحقق حقيقة الايمان والحاصل انا لما وجدنا الشارع حكم بايمان المصدق وحكم بكفر من ارتكب شيئاً من الامور المذكورة مطلقاً علمنا ان ذلك التصديق انما يعتبر في نظر الشارع اذا كان مجرداً عن ارتكاب شيء من موارد النقض وامثالها الموجبة للكفر فكان عدم الامور المذكورة شرطاً في حصول الايمان ولا ريب ان المشروط عدمه عند عدم شرطه وشروط المعرّف التي يتوقف عليها وجود ماهيته ملحوظة في التعريف وان لم يصرح بها فيه للعلم باعتبارها عقلاً لما تقرر في بداهة العقول انه بدون العلة لا يوجب المعلول والشرط من اجزاء العلة كما هو جار في بعضها والكل لا يوجد بدون جزئه وهذا الجواب والذي قبله لم نجد هما لغيرنا بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس ولم نقدم لذلك مثلاً وان لم نكن له اهلاً وقال الغزالي الكفر هو التكذيب بما التصديق به ايمان وقال بعض اصحاب الاشعري ان الكفر هو الجحود وربما فسر الجحد بالجهل ويرد على تعريف الغزالي ما سبق وروده على غيره والجواب الجواب ويرد عليه زيادة ان عدم التصديق اعم من التكذيب هو موجب للكفر ايضاً كما تقدم في الشاك وخالي الذهن فلم يكن التعريف جامعاً واعتذر الفخر الرازي عنه بان من جملة ما جاء به النبي ص ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه وهذا ليس بشيء اذ لا ريب في تحقق الواسطة بين التصديق والتكذيب وان لم يتحقق بين الصدق والكذب على المذهب الحق فان الشاك لا يقال له مكذب ولئن سلم اطلاقه عليه فالخالي لا يطلق عليه اصلاً ولئن التزم صحة الاطلاق مجازاً لزم ارتكاب المجاز في التعريف وقد منع منه خصوصاً مع عدم القرينة كما هنا ويرد على اول كلام البعض كما ورد على الغزالي ثم فسر الجحد بانه الانكار باللسان مع الاعتراف بالقلب كما هو المتعارف في معناه كان

[illegible]

فی ان المؤمن بعد الایمان الحقیقی هل یمکن ان یکفر ام لا

٣٥

اخص من تعریف الغزالی لان التکذیب بالقلب کما قد یکون باللسان فیرد علیه زیادة النقض عن صدّق بلسانه وانکر بقلبه فانه کافر مع عدم صدق التعریف علیه فلا یکون التعریف جامعا وبالزیادة المذکورة قد یکون اقل جامعیة وان فسر بمطلق الانکار کان قریبا من تعریف الغزالی فیرد علیه ما یرد علیه فقط وان فسر بالجهل فمع کونه لا یخرج عن جهل یرد علیه الحکم بایمان من کذب بلسانه دون قلبه مع انه محکوم بکفره لکن لا یرد علیه جمیع النقوض السابقة

البحث الثالث فی ان المؤمن بعد اتصافه بالایمان الحقیقی فی نفس الامر هل یمکن ان یکفر ام لا ولا خلاف فی انه لا یمکن مادام الوصف وانما النزاع فی امکان زواله بضده او غیره فذهب اکثر الاصولیین الی جواز ذلک بل الی وقوعه وذلک لان زوال الضد بطریان ضده او مثله علی القول بعدم اجتماع الامثال امر ممکن لانه لا یلزم من فرض وقوعه محال لا یقال نمنع عدم لزوم المحال فانه من فرض وقوعه وذلک لان زوال الضد بطریان الاخر یلزم منه الترجیح من غیر مرجح بل ترجیح المرجوح لان الضد الموجود راجح الوجود لوجوده والمعدوم مرجوح فکیف یترجح علی الراجح وکلاهما محال وکذا الحکم فی الامثال لانا نقول المرجح موجود وهو الفاعل المختار القادر علی الایجاد والاعدام حتی فی الحقائق الوجودیة فکیف بالحقائق الاعتباریة ولا ریب ان الایمان والکفر حقیقتان اعتباریتان اذ للشارع ان اعتبر الاتصاف بالایمان عند حصول عقائد مخصوصة وانتفائه عند انتفائها وکلاهما مفقد وذان للمعتقد وظاهر کثیر من الآیات الکریمة دال علیه کقوله تعالی ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا وقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردوکم بعد ایمانکم کافرین ذهب بعضهم الی عدم جواز زوال الایمان الحقیقی منه او غیره ونسب ذلک الی السید المرتضی رضی الله عنه مستدلا بان ثواب الایمان دائم وعقاب الکفر دائم والاحباط والموافاة عنده باطلان اما الاحباط فلاستلزامه ان یکون الجامع بین الاحسان والاساءة بمنزلة من لم یفعلهما مع تساویهما او بمنزلة من لم یحسن ان زادت الاساءة او بمنزلة من لم یسیء مع العکس واللازم بقسمیه باطل قطعا فالملزوم مثله واما الموافاة فلیست عنده شرطا فی استحقاق الثواب بالایمان لان وجوه الافعال

وشروطها

فی ان المؤمن هل یمکن ان یکفر ام لا

٣٤

وشروطها التی یستحق بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها ولا متاخرة عن وقت حدوثها

والموافاة منفصلة عن وقت حدوث الایمان فلا یکون وجهاً ولا شرطاً فی استحقاق الثواب

لا یقال الثواب انما یستحقه العبد علی الفعل کما هو مذهب العدلیة والایمان لیس فعلاً للعبد

والا لما صح الشکر علیه لکن التالی باطل اذ الامة مجتمعة علی وجوب شکر الله تعالی علی نعمة

الایمان فیکون الایمان من فعل الله تعالی اذ لا شکر علی فعل غیره واذا لم یکن من فعل

العبد فلا یستحق علیه ثواباً فلا یتم دلیله علی انه لا یعقبه کفر لان مبناه علی استحقاق الثواب

علی الایمان لانا نقول بل هو من فعل العبد ونلتزم عدم صحة الشکر علیه ونمنع بطلانه

قولک فی اثباته الامة مجتمعة الخ قلنا الشکر انما هو علی مقدمات الایمان وهی تمکین العبد

من فعله واقداره علیه وتوفیقه علی تحصیل اسبابه وتوفیقه لذلک لا علی نفس الایمان الذی هو

فعل العبد فان ادعی الاجماع علی ذلک سلمناه ولا یضرنا وان ادعی الاجماع علی غیره منعناه فلا

ینفعهم والاعتراض علیه رحمه الله علی وجوه احدها توجه المنع الی المقدمة القائلة بان الموافات

لیست شرطاً فی استحقاق الثواب وما ذکره فی اثباتها من ان وجوه الاعمال وشروطها التی یستحق

بها ما یستحق لا یجوز ان یکون منفصلة عنها والموافاة منفصلة عن وقت الحدوث فلا یکون

وجهاً اذ لا دلالة له علی ذلک بل ان دل فانما یدل علی ان الموافات لیست من وجوه الاعمال

لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون شرطاً لاستحقاق الثواب فلم لا یجوز ان یکون استحقاق الثواب

مشروطاً بوجوه الافعال مع الموافات ایضاً لا بد لنفی ذلک من دلیل ثانیها ان الآیات الکریمة التی

مر بعضها فانها تدل علی امکان عروض الکفر بعد الایمان بل بعضها علی وقوعه واجاب السید

عن ذلک بان المراد والله اعلم من وصفهم بالایمان الایمان اللسانی دون القلبی ووقع

مثله کثیراً فی القرآن العزیز کقوله تعالی قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وحیث امکن

صحة هذا الاطلاق ولو مجازاً سقط الاستدلال بها ثالثها ان الشارع جعل للمرتد احکاماً

خاصة به لا یشارکه فیها الکافر الاصلی کما هو مذکور فی کتب الفروع وهذا امر لا یمکن فیه

ولا مدخل

ولا مدخل للطعن فيه فان الكتاب العزيز والسنة المطهرة ناطقان بذلك والاجماع واقع
عليه كذلك ولا ريب ان الارتداد هو الكفر المتعقب للايمان كما دل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية فقد دل ما ذكرناه على ان المؤمن يمكن ان يكفر اقول
للسيد ره ان يجيب عن ذلك بان ما ذكر انما يدل على من اتصف في ظاهر الشرع بالارتداد
فحكمه كذا وكذا ولا يدل على انه صار مرتدا بذلك في نفس الامر فلعله كان كافرا في الاصل وحكمنا بايمانه
ظاهرا للاقرار بما يوجب الايمان مع بقائه على كفره عند الله تعالى وبفعله ما يوجب الارتداد
ظاهرا حكمنا بارتداده او كان مؤمنا في الاصل وهو باق على ايمانه عند الله تعالى لكن لانتهاك
حرمات الشارع وتعديه هذه الحدود العظيمة جعل الشارع الحكم بالارتداد عليه عقوبة له
لينحسم بذلك مادة الاقتحام والتعدي من المكلفين فيتم نظام النواميس الالهية واقول الحق
ان المعلومات التي يتحقق الايمان بالعلم بها امور محققة ثابتة لا تقبل التغيير والتبدل اذ لا
يخفى ان وحدة الصانع تعالى ووجوده وازليته وابديته وعلمه وقدرته وحياته الى غير ذلك
من الصفات امور يستحيل تغيرها وكذا كونه تعالى عدلا لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وكذا
النبوة والمعاد فاذا علمها الشخص على وجه اليقين والثبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود
نفسه غير ان الاول نظري والثاني بديهي لكن لما كان النظري انما يصير يقينيا بانتهائه
الى البديهي لم يبق فرق بين العلمين فيمتنع تغير ذلك العلم وتبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود
نفسه والحاصل ان العلم اذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير اصلا فمحال تغيره
والا لما كان منطبقا فعلم ان ما يحصل لبعض الناس من تغير عقيدة الايمان لم يكن بعد
اتصافهم بما ذكرناه من العلم بل كان الحاصل لهم ظنا غالبا لان [illegible] المعلومات لا العلم بها
والظن يمكن تبدله وتغيره وان كان المظنون لا يمكن تبدله لان الانطباق غير حاصل والا لصار
علما ان قلت يتصور زوال الايمان بجحود بعض الافعال الموجبة للكفر كما تقدم واذ بقي
التصديق اليقيني بالمعارف المذكورة فقد صح ان المؤمن قد يكفر بعد اتصافه بالايمان قلت

لانم امكان صدور فعل يوجب الكفر ممن اتصف بالعلم المذكور بل صار ذلك الفعل ممتنعاً بالغير الذي هو العلم اليقيني وان امكن بالذات وح فصدور بعض الافعال المذكورة انما كان لعدم حصول التمام وبالجملة فكلام علم الهدى ومذهبه هنا رحمه الله في غاية القوة والمتانة بعد تدقيق النظر وقد ظهر مما حررناه ان القائلين بامكان زوال الايمان بعروض الكفر ان ارادوا به امكان زوال العلم بالامور المذكورة فظاهر انه ممتنع بالذات كانقلاب الحقائق وان ارادوا به امكان انتفاء الايمان بعروض شيء من الافعال وان بقي العلم فقد بينا انه ممتنع بالغير فان ارادوا بالامكان على هذا التقدير الامكان الذاتي فلا نزاع لاحد فيه وان ارادوا به عدم الامتناع ولو بالغير فقد تبين منعه وامتناعه وبالجملة فظواهر كثير من الآيات الكريمة والسنة المطهرة تدل على امكان طرو الكفر على الايمان وعلى هذا بناء احكام المرتدين وهو مذهب اكثر المسلمين نعم في الاعتبار ما يدل على عدم جواز طروه عليه كما اشرنا اليه ان جعلنا الايمان عبارة عن التصديق مع الاقرار او حكمه لكن الاول هو الارجح في النفس

المقالة الثالثة

في تحقيق امور اخر وفيه (فيها ظ) مباحث **الاول** في بيان حقيقة الاسلام فقيل هو والايمان واحد وقيل بتغايرهما والظاهر انهم ارادوا الوحدة بحسب الصدق لا في المفهوم ويظهر من كلام جماعة من الاصوليين انهما متحدان بحسب المفهوم ايضاً حيث قالوا ان الاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهية البارئ تع والاذعان باوامره ونواهيه وذلك حقيقة التصديق الذي هو الايمان على ما تقدم واما القائلين بالتغاير صدقاً ومفهوماً فانهم ارادوا ان الاسلام اعم من الايمان مطلقاً وقد اشرنا فيما تقدم في اوائل المقدمة الاولى ان المحقق نصير الدين الطوسي قدس سره نقل في قواعد العقائد ان الاسلام اعم في الحكم من الايمان لكنه في الحقيقة هو الايمان وهذه عبارته قالوا الاسلام اعم في الحكم من الايمان لان من اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ثم قال واختلفوا في معناه يعني الايمان فقال بعض السلف وقالت المعتزلة الايمان اصول خمسة وعدها

في الفرق بين الايمان والاسلام

وقالت الشيعة اصول الايمان ثلثة وعدّها ايضاً وقال اهل السنة هو التصديق بالله على ما تقدّم تفصيله فليراجع اقول ظاهر قوله ره قالوا اي هؤلاء المختلفون في معنى الايمان كما يدل عليه قوله واختلفوا وظاهر هذا النقل يعطي انه لا نزاع في ان حقيقتهما واحدة والمغايرة انما هي في الحكم فقط بمعنى انا نحكم على شخص في ظاهر الشرع بكونه مسلماً لاقراره بالشهادتين ولا نحكم عليه بالايمان حتى نعلم من حاله التصديق وما نقلناه من المذهبين الاولين يقتضي وقوع النزاع في الحقيقة والحكم اما اهل المذهب الاول وهم القائلون باتحادهما مطلقا صدقاً ومفهوماً او صدقاً فقط فانهم صرحوا باتحادهما في الحكم حيث قالوا لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما اهل المذهب الثاني وهم القائلون بالتغاير فانهم صرحوا بتغايرهما صدقاً ومفهوماً وحكماً حيث قالوا ان حقيقة الاسلام هي الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين سواء اعترف مع ذلك بباقي المعارف ام لا فيكون اعمّ مفهوماً من الايمان فتبيّن مما حررناه ان المذاهب في بيان حقيقة الاسلام ثلثة احتج اهل المذهب الاول بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وجه الاستدلال ان غير للاستثناء بمعنى الا وهذا الاستثناء ههنا مفرغ متصل فيكون من الجنس اذ المعنى والله اعلم فما وجدنا فيها بيتاً من بيوت المؤمنين الا بيتاً من المسلمين وبيت المسلم انما يكون بيت المؤمن اذا صدق المؤمن على المسلم كما هو مقتضى الاتحاد في الجنس اذ من المعلوم ان المراد منه البيت هنا اهله لا الجدران على حد قوله تعالى واسئل القرية وصدق المؤمن على المسلم يقتضي كون الايمان اعمّ من الاسلام او مساوياً له لكن لا قائل بالاول فتعين الثاني واعترض بان المصحح للاستثناء هو تصادق المستثنى والمستثنى منه في الفرد المخرج لا في كل فرد وهو يتحقق بكون الاسلام اعمّ كما يتحقق بكونه مساوياً والامر هنا كذلك فانه على تقدير كون الايمان اخص يتصادق المؤمن والمسلم في البيت المخرج الموجود فانه بيت لوط على نبينا وعليه السلام على ان دلالة هذه الاية معارضة بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فوصفهم تعالى بالاسلام

حيث

في المغايرة بين الايمان والاسلام

١٤

حيث جحد لهم الاخبار عن انفسهم به ونفى عنهم الايمان فدل على تغايرهما واحتج اهل المذهب الثاني
على المغايرة بهذه الاية وتقريبها ما تقدم في بيان المعارضة وبما تواتر عن النبي صلعم والصحابة
انهم كانوا يكتفون في الاسلام باظهار الشهادتين ثم بعد ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف التي
يتحقق بها الايمان اقول ان الاية الكريمة انما تدل على المغايرة في الجملة وكما يجوز ان يكون بحسب
الحقيقة يجوز ان يكون في الحكم دون الحقيقة كما اختاره اهل المذهب الثالث ويؤيد ذلك ان
الله تعالى لم يثبت لهم الاسلام صريحا ولا وصفهم به بحيث يقبل ولكن اسلمتم كما قال لم تؤمنوا بل الحال
الاخبار لهم على مقالتهم فقال تعالى ولكن قولوا اسلمنا وح فيجوز ان يكون المراد والله اعلم
انكم لم تؤمنوا حتى تدخل المعارف في قلوبكم ولما تدخل لكن ما زعمتموه من الايمان هو اسلام ظاهري
يمكن الحكم عليكم به في ظاهر الشرع حيث اقررتم بالسنتكم دون قلوبكم فلكم ان تخبروا عن انفسكم به واما
الاسلام الحقيقي فلم يثبت لكم عند الله تعالى كالايمان فلذا لم يخبر عنكم به وقد ظهر من ذلك الجواب
عن الثاني ايضا ان قلت ان الاسلام من الحقايق الاعتبارية للشارع كالايمان فلا يسلم الامر
وحينئذ لهم في ان يخبروا عن انفسهم بانهم اسلموا مع ان الايمان لم يكن دخل قلوبهم كما دل عليه اخر الاية
فدل على انه لم يكن له حقيقة وراء ذلك عند الشارع والا لما جوز لهم ذلك الاخبار واحتمال المجاز
بعيد لانه متواطي او مشكك حيث بينا ان مفهومه هو الانقياد والاذعان بالشهادتين سواء
اقترن بالمعارف ام لا ليكون اسلام الاعراب فردا منه قلت لا ريب انه لو علم تصديق من اقر بالشهادتين
لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا ولم يحكم باسلام فاعله لانه ح يكون مستهزئا او مشككا وانما حكم الشارع
باسلامه ظاهرا في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالنسبة الينا تسهيلا ودفعا للحرج حيث
لا يعلم السرائر الا هو واما عنده تعالى فالمسلم من طابق قلبه لسانه كما قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام
مع ان الدين لا يكون الا مع الاخلاص لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى
قوله تعالى وذلك دين القيمة فالاسلام لا يكون الا مع الاخلاص ايضا بقرينة انه ذكر الاسلام معرفا
وذلك يفيد حصر الاسلام في الدين الخالص فكان المعنى والله اعلم لا اسلام الا هو دين عند الله

تعالى

تعالى كما بقى ذبيا العالم اى لا غيره والفرق ظاهر بين ان يقال الدين المخلص اسلم او هو الاسلام
كما قررناه فعلم ان الاسلام اللسانى ليس داخلا فى حقيقة الاسلام عند الله تعالى والكلام انما هو
فيما يعد اسلاما وايمانا عند الشارع لا عندنا بحيث لا يجتمع مع ضده الذى هو الكفر فى موضع واحد
فى زمان واحد والاقرار باللسان دون القلب يجامع الكفر فلا يكون اسلاما حقيقة ولعل
هذا هو السر فى احالة الاخبار بالاسلام على قول الاعراب دون قوله تعالى كما اشرنا اليه سابقا
ان قلت اذا لم يكن اسلام الاعراب اسلاما عند الله تعالى كان مغريا لهم بالكذب حيث امرهم ان يخبروا
عن انفسهم بالاسلام فقال قولوا اسلمنا وهو محال عليه تعالى قلت انما امرهم امرا ارشاديا بان
يخبروا بالاسلام الظاهرى وهو باسره فى الظاهر فلم يكن مغريا لهم بالكذب حيث لم يامرهم بان يخبروا
بانهم مسلمون عند الله بالاسلام مطلقا وقد تقدم ما يصلح دليلا لما ادعيناه من التخصيص
على انه يمكن ان يقال ان الله سبحانه وتعالى لم يامرهم بالاخبار اصلا لا ظاهرا ولا غيره بل امر نبيه
ان يامرهم حيث قال تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا اى ولكن قل لهم قولوا اسلمنا فالامر لهم
بقول اسلمنا انما هو من النبى لا من الله تعالى لما تقرر فى الاصول من ان الامر بالامر بالشىء
ليس امرا بذلك الشىء واحتج اهل المذهب الثالث على كل من جزئى مدعاهم اما على ان الاسلام
اعم فى الحكم فبآية الاعراب المتقدمة والتقريب ما تقدم لكن لا يرد عليهم شىء مما اوردناه على الاستدلال
اهل المذهب الثانى بها لانهم يدعون دلالتها على مغايرة الاسلام للايمان حقيقة وهؤلاء يدعون
المغايرة فى الحكم ظاهرا دون الحقيقة بل ما ذكرناه من الايرادات يحقق لاستدلالهم بها اذ لا بد لهم
بدونه كما لا يخفى على من احاط بما ذكرناه فى بيان معنى هذه الاية مما من به الواهب الكريم ان قلت
ان الشارع حكم بايمان من اقر بالمعارف الاصولية ظاهرا وان كان فى نفس الامر غير معتقد لذلك
اذا لم يطلع عليه على حد ما ذكرتم فى الاسلام فكما ان الايمان والاسلام الاعتقاديين متحدان
فكذا الظاهريان فما وجه عموم الاسلام فى الحكم وما معناه قلنا الاسلام يكفى فى الحكم به ظاهرا
الاقرار بالشهادتين مع عدم علم الاستهزاء والشك من المقر المعتبر بخلاف الايمان فانه لا بد فى الحكم به

ظاهرا

ظاهراً مع ذلك من الاعتراف بانه يعتقد الاصول الخمسة مع اقراره بها او يقتصر على الاقرار بها
مع علمنا منه بما بنا فى ذلك من استهزاء او شك فهو لخص حكما من الاسلام وهذا الذى ذكرنا
يشهد به كثير من الاحاديث وحكم علماء الامامية ايضاً باسلام اهل الخلاف وعدم ايمانهم يؤيد
ما قلناه واما على ان الاسلام فى الحقيقة هو الايمان فبقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
الاية والتقريب ما تقدم فى بيان استدلال اهل المذهب الاول بها والاعتراض الاعتراض
لكن ما ذكرهناك من المعارضة باية الاعراب لا يرد هنا لانا بينا انها انما تدل على المغايرة فى الحكم
وهو لا ينافى الاتحاد فى الحقيقة واما هناك فلما كان المدعى الاتحاد مطلقا حكما وحقيقة
امكن المعارضة بها فى الجملة وقد تقدم فى كلام المحقق الطوسى ره انهم استدلوا على كون حقيقتهما
واحدة بقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان الايمان هو الدين
والدين هو الاسلام فالايمان هو الاسلام اما الكبرى فللاية واما الصغرى فلقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا ريب ان الايمان مقبول ممن يبتغيه دينا بالاجماع
فيكون الايمان دينا فيكون هو الاسلام وفيه انه لا يلزم من صحة حمل الاسلام عليه كونهما واحداً
فى الحقيقة لجواز كون المحمول اعم ويمكن الجواب بما ذكرنا سابقا من افادة مثل ذلك حصر الاسلام
فى الدين لكن يرد على دليل الصغرى ان اللازم منه كون الايمان دينا اما كونه نفس الدين ليكون
هو الاسلام فلا لجواز ان يكون جزءً منه او جزئيا له او شرطا كذلك ولا ريب ان جزء الشئ او
جزئيه او شرطه مقبول معه وان كان مغايراً له فعلم ان المراد من الغير فى الاية الكريمة غير دين الله
وايضا يرد عليه ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب من يقول ان الطاعات جزء من الايمان
وذلك لان الظاهر ان الدين المحمول عليه الاسلام هو دين القيمة فى قوله تعالى وذلك دين القيمة
والمشار اليه بذلك ما تقدم من الاخلاص فى الدين مع اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثانيهما
ان العبادات المعتبرة شرعا هى الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما الاولى
فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين

عند الله الاسلام واما الثالثة فلقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية وقد تقدم بيان ذلك و
يرد عليه جميع ما يرد على الوجه الاول ويزيد عليه ان النتيجة كون العبادات هى الايمان والمدعى
كون الاسلام هو الايمان او عكسه فلا ينطبق على المدعى ولو سلم استلزامه للمدعى لاقتضاء
المقدمة الثالثة ذلك قلنا بقية المقدمات مستدركة اذ يكفى ان يقال الاسلام هو الايمان لقوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام الاية اولى فقد عرفت ان هذا الاستدلال بوجهيه انما يستقيم على مذهب
من يجعل الطاعات الايمان او جزء منه فان كان المستدل اليه فذلك مع ما يرد عليه وان كان
غيرهم فهو ساقط الدلالة اصلا ورأسا ثم نقول على تقدير تسليم دلالة هذه الايات على اتحادهما
ان الحكم بعموم الاسلام فى الحكم على مذهب من يجعل الطاعات الايمان ظاهر ان الايات دلت
على اتحادهما فى الحقيقة عند الله تعالى فعلى هذا من لم يأت بالطاعات او بعضها فلا دين له فلا
اسلام فلا ايمان له عند الله تعالى الا فى الظاهر اذا لم يعرف منه ذلك واما من اكتفى بالتصديق فى
تحقق حقيقة الايمان وجعل الاتيان بالطاعات من المكملات فيلزم عليه بمقتضى هذه الايات ان
سلم بان يكون بين الاسلام والايمان عموم من وجه لتحققهما فى من صدق بالمسائل الاصولية واتى
بالطاعات مخلصا وانفراد الاسلام فى من اقر بالشهادتين ظاهرا مع كونه غير مصدق بقلبه وانفراد
الايمان فيمن صدق بقلبه بالمعارف وترك الطاعات غير مستحل فانه لا دين له حيث لم يقم الصلوة
ولا اتى الزكوة كما هو المفروض فلا اسلام له لان الدين عند الله الاسلام وهو فى غاية البعد و
الاستهجان ولم يذهب احد الى انه قد يكون المكلف مؤمنا ولا يكون مسلما هذا ان اعتبرنا النسبة
بين مطلق الاسلام والايمان حقيقيا او ظاهريا وان اعتبرنا النسبة بين الحقيقيين فقط اى ما هو
اسلام وايمان عند الله كانا متحدين عند من جعلهما الطاعات وعند من اكتفى بالتصديق يكون
الايمان اعم مطلقا وهو ايضا غريب اذ لم يذهب اليه احد ولا مخلص له عن هذا الالزام الا بالتزامه
اذ يدعى ان تارك الطاعات غير مستحل مسلم ايضا ويأول الدين فى قوله تعالى وذلك دين القيمة
بالدين الكامل ويكون المراد بالدين فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الدين الاصلى

فی الفرق بین الایمان والاسلام

٤٤

الذی لا یتحقق اصل الایمان الا به وح فیکون الاسلام والایمان حقیقیان متحدین ایضا عنده ویؤید ذلک ما ذکره بعضهم من ان الاستدلال بانه الاخلاص انما یتم باضمار لفظ المذکورة ونحوه قال الاشارة فی قوله تعالی وذلک دین القیمة یرجع الی متعدد وهو العبادة مع الاخلاص فی الدین واقامة الصلوة وایتاء الزکوة بل مع جمیع الطاعات بناء علی انه اکتفی عن ذکرها بذکر الاعظم منها وانما قدر ذکرنا لان فی قوله تعالی لیعبدوا وذکر اقام الصلوة وایتاء الزکوة لشدة الاعتناء بهما فکان حق الاشارة ان یکون اولئک ونحوه قطابقا بین الاشارة والمشار الیه ولما کانت الاشارة مفردة ارتکب المذکور وحیث لا بد من الاضمار فالمحصل ان یضم الاخلاص او التقدیر المدلول علیها بقوله مخلصین له الدین والترجیح لهذه القرینة من المعنی اللغوی للایمان وبعد ذلک فلم یکن فی الایة دلالة علی ان الطاعات من الایمان فلم یکن الا وسط فی قولنا عبادة الله تعالی مع الاخلاص واقام الصلوة وایتاء الزکوة کالدین والدین هو الاسلام والاسلام هو الایمان لقوله تعالی ومن یبتغ الایة فالطاعات هی الاسلام والایمان لانه یق لا نسلم ان المراد من الدین فی المقدمة الاولی عین ما اراد منه فی المقدمة الثانیة وقد ظهر من هذا تزییف الاستدلال بهذه الایات علی کون الطاعات معتبرة فی حقیقة الایمان وانه لم یبق الا فما نحن فیه من اتحاد الاسلام والایمان لکن لا یخفی انه مناف لما قد بیناه من ان البحث کله علی تقدیر تسلیم دلالة هذه الایات وما ذکر من التاویل مناف للتسلیم المذکور ویمکن الجواب عنه فتامل وههنا بحث یصلح لتزییف الاستدلال بهذه الایات علی المطلبین مطلب کون الطاعات معتبرة فی حقیقة الایمان ومطلب اتحادهما فی الحقیقة فنقول لو سلمنا ان المراد من الدین فی الایات الثلث واحد وان الطاعات معتبرة فی اصل حقیقة الاسلام فلا یلزم ان تکون معتبرة فی اصل حقیقة الایمان ولا ان یکون الاسلام والایمان متحدین حقیقة وذلک لان الایة الکریمة انما دلت علی ان من ابتغی ای طلب غیر دین الاسلام دینا فلن یقبل منه ذلک المطلوب ولم تدل علی ان من صدق بما اوجب الشارع علیه لکنه ترک فعل بعض الطاعات غیر مستحل انه طالب لغیر دین الاسلام اذ ترک الفعل یجتمع مع طلبه لعدم المنافاة بینهما فان الشخص قد یکون طالبا للطاعة مریدا لها لکنه ترکها اهمالا او تقصیرا ولا یخرج بذلک عن ابتغائها

وقد تقدم

فی الفرق بین الایمان والاسلام

وقد تقدم هذا الاعتراض فی المقالة الاولی علی دلیل القائلین بالاتحاد ان قلت علی تقدیر تسلیم اتحاد معنی الدین فی الایات فما یصنع من یکتفی فی الایمان بالتصدیق فیما اذا صدق شخص بجمیع ما امر الله تعالی به ولو اجمالا لکنه لم یفعل بعد شیئا من الطاعات لعدم وجوبها کما لو توقفت علی سبب او شرط ولم یحصل او وجد مانع من ذلک فانه یسمی مؤمنا ولا یسمی مسلما لعدم الاتیان بالطاعات التی هی معتبرة فی حقیقة الاسلام وکذا الحکم علی من وجبت علیه وترکها تقصیرا غیر مستحل مع کونه مصدقا بجمیع ما امر به ومریدا للطاعات فانه یسمی ح مؤمنا لا مسلما ویکون الایمان المذکور سابقا قلنا الامر علی ما ذکرت ولا تخلص من هذا الا بالتزام ارتکاب عدم تسلیم اتحاد معنی الدین فی الایات او التزامه ومنع من استبعاده فانه لما کان حصول التصدیق مع ترک الطاعات فردا نادر الوقوع لم یلتفت الیه فلذا لم یتوجهوا الی بیان النسبة بین الاسلام والایمان علی تقدیره وبالجملة فظواهر الایات تعطی قوة القول بان الایمان والاسلام الحقیقیان یعتبر فیهما الطاعات وتحقق حصول الایمان فی صورة حصول التصدیق قبل وجوب الطاعات یفید قوة القول بان الایمان هو التصدیق فقط والطاعات مکملات وههنا کلام فی بیان معنی الاسلام صدر عن سید الاوصیاء وابلغ البلغاء امیر المؤمنین علیه وعلی محمد والصلوة الله رب العالمین نقله السید الرضی المرضی قدس سره فی نهج البلاغة فلنوشح المبحث بذکره تیمنا واستظهارا بمعانیه قال علیه السلام لانسبن الاسلام نسبة لم ینسبها احد قبلی الاسلام هو التسلیم والتسلیم هو الیقین والیقین هو التصدیق والتصدیق هو الاقرار والاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل اقول البحث عن هذا الکلام یتعلق بامرین الاول ما المراد من هذه النسبة الثانی ما المراد من هذا المنسوب اما الاول فقد ذکر بعض الشارحین ان هذه النسبة بالتعریف اشبه منها بالقیاس فعرف الاسلام بانه التسلیم لله والدخول فی طاعته وهو تفسیر لفظ بلفظ اعرف منه والتسلیم بانه الیقین وهو تعریف بلازم مساو اذ التسلیم الحق انما یکون بالیقین فمن تیقن صدق من سلم له واستحقاقه التسلیم والیقین بانه التصدیق ای التصدیق الجازم المطابق

فی خطبة من نهج البلاغة فی الاسلام

٣٤

البرهانی فذکر جنسه ونبه بذلک علی حده او رسمه والتصدیق بانه الاقرار بالله ورسله وما جاء من البینات وهو تعریف لفظ بلفظ اعرف والاقرار بانه الاداء ای اداء ما اقر به من الطاعات وهو تعریف بخاصة له والاداء بانه العمل وهو تعریف له ببعض خواصه انتهی اقول هذا بناء علی ان المراد من الاسلام المعرف فی کلامه ما هو الاسلام حقیقة عند الله تعالی فی نفس الامر او الاسلام الکامل عند الله تعالی ایضاً والا فلا یخفی ان الاسلام یکفی فی تحققه فی ظاهر الشرع الاقرار بالشهادتین سواء علم من المقر التصدیق بالله تعالی والدخول فی طاعته ام لا کما صرحوا به فی تعریف الاسلام فی کتب الفروع وغیرها فعلم ان الحکم بکون تعریف الاسلام بالتسلیم بالله الخ تعریفاً لفظیاً انما یتم علی المعنی الاول وهو الاسلام فی نفس الامر او الکامل ویمکن ان یقال ان التعریف حقیقی وذلک لان الاسلام لغة هو مطلق الانقیاد والتسلیم فاذا قید التسلیم بکونه لله تعالی والدخول فی طاعته کان بیاناً للتهیئة التی اعتبرها الشارع اسلاماً فهو من قبیل ما ذکر جنسه ونبه علی حده او رسمه واقول ایضاً فی جعله الاقرار بالله تعالی الخ تعریفاً لفظیاً بلفظ اعرف للتصدیق بحث لا یخفی لان المراد من التصدیق المذکور هنا القلبی لا اللسانی حیث فسره بانه الجازم المطابق الخ والاقرار المراد منه الاعتراف باللسان اذ هو المتبادر منه وکذا جعله بعضهم قسیماً للتصدیق فی تعریف الایمان حیث قال هو التصدیق مع الاقرار الخ فیکون بین معنی اللفظین غایة المباینة فکیف یکون تعریف لفظ بلفظ اللهم الا ان یراد من الاقرار بالله ورسله مطلق الانقیاد والتسلیم بالقلب واللسان علی طریق عموم المجاز ولا یخفی ما فیه والذی یظهر لی انه تعریف بلازم عرفی وذلک لان من اذعن بالله ورسله وبیناتهم لا یکاد ینفک عن اظهار ذلک بلسانه فان الطبیعة جبلت علی اظهار مضمرات القلوب کما دل علیه قوله علیه السلام ما اضمر احدکم شیئاً الا اظهره الله علی صفحات وجهه وفلتات لسانه ولما کان هذا الاقرار هنا مطلوباً للشارع مع کونه فی حکم ما هو من مقتضیات الطبیعة نبه علی ان التصدیق هو الاقرار مع تاکید طلبه حتی کان التصدیق غیر مقبول الا به او غیر معلوم للناس الا به وکذا اقول فی جعله الاداء خاصة للاقرار

فان خاصة

فان خاصة الشيء لا ينفك عنه والاداء قد ينفك عن الاقرار فان المراد من الاداء هنا عمل الطاعات والاقرار لا يستلزمه ثم يمكن الجواب بانه ع اراد من الاقرار الكامل فكانه لا يصير كاملا كغيره من فرد الاداء الذي هو العمل واما الثاني فقد علم من هذه النسبة الثانية ان المنسوب اي المشروح هو الاسلام الكامل او ما هو اسلام عند الله تعالى بحيث لا يتحقق بدون الاسلام في الظاهر وعلم ايضا ان هذا الاسلام هو الايمان اما الكامل او ما لا يتحقق حقيقة المطلوب للشارع في نفس الامر الا به لكن الثاني لا ينطبق الا على مذهب من قال بان حقيقة الايمان هو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد عرفت تزييف ذلك فيما تقدم وان الحق عدم اعتبار جميع ذلك في اصل حقيقة الايمان نعم هو معتبر في كماله وعلى هذا فالمنسوب ان كان هو الاسلام الكامل كان الايمان والاسلام الكاملان واحدا واما الاصليان فالظاهر اتحادهما ايضا مع احتمال التفاوت بينهما وان كان هذا المنسوب بما اعتبره الشارع في نفس الامر اسلاما لا غير لزم كون الايمان اعم من الاسلام ولزم مما تقدم من الاستبعاد فتحصل من ذلك ان الاسلام اما مساو للايمان او اخص واما اعم منه فلم يظهر لي من ذلك احتماله الا على وجه بعيد فليتأمل

المبحث الثاني في جواب الزام يرد على القائلين من الامامية بعموم الاسلام مع القول بان الكفر هو عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا اما الالزام فانهم حكموا باسلام من اقر بالشهادتين فقط غير عابث دون ايمانه سواء علم منه عدم التصديق بامامة الائمة ع ام لا الا من خرج بدليل خارج كالنواصب والخوارج فالالزام ان هذا الحكم مناف للحكم بان الكفر عدم الايمان عما من شانه الخ و ايضا قد عرفت مما تقدم ان التصديق بامامة الائمة ع من اصول الايمان عند الطائفة الامامية كما هو معلوم من مذهبهم ضرورة وصرح بنقله المحقق الطوسي رحمه الله عنهم فيما تقدم ولا ريب ان الشيء يعدم بعدم اصله الذي هو جزئه كما نحن فيه فيلزم الحكم بكفر من لم يتحقق له التصديق المذكور وان اقر بالشهادتين وانهما ينافيان ايضا الحكم باسلام من لم يصدق بامامة الائمة ع نعم وهذا الاخير لا خصوصية له بوروده على القول بعموم الاسلام وهو وارد على القائلين باسلام

منا يحقق

[illegible]

من لم يتحقق له التصديق المذكور مع قطع النظر عن كونهم قائلين بعموم الاسلام او مساواته للايمان واما الجواب فبالمنع من المنافاة بين الحكمين وذلك لانا نحكم بان من لم يتحقق له التصديق المذكور كافر في نفس الامر والحكم باسلامه انما هو في الظاهر فموضوع الحكمين مختلف فلا منافاة ان قلت ما ذكرت لا يدفع المنافاة لان العلم بكفر احد في نفس الامر ينافيه الحكم باسلامه في نفس الامر وفي الظاهر ايضا وهو ظاهر وحاصله ان الموجب لحكمنا بكفره هو علمنا بانه لم يعتقد ما يتوقف حصول الايمان على اعتقاده وهذا العلم باق ما دام لم يعتقد فالحكم بكفره باق باطنا وظاهرا فلم يتحقق اختلاف الموضوع في الحكم باسلامه في الظاهر قلت المراد بالحكم باسلامه ظاهرا صحة ترتب كثير من الاحكام الشرعية على ذلك والحاصل ان الشارع جعل الاقرار بالشهادتين علامة على صحة اجراء اكثر الاحكام الشرعية على المقر كحل مناكحته والحكم بطهارته وحقن دمه وماله وغير ذلك من الاحكام المذكورة في كتب الفروع وكان الحكمة في ذلك هو التخفيف عن المؤمنين لمسيس الحاجة الى مخالطتهم في اكثر الازمنة والامكنة واستمالة الكافر الى الاسلام فانه اذا اكتفي في اجراء احكام المسلمين عليه ظاهرا بمجرد اقراره الظاهري ازداد ثباته ورغبته في الاسلام ثم يترقى في ذلك الى ان يتحقق له الاسلام باطنا ايضا واستخبر بان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب القائلين بعمومه صدقا وهذا وجه آخر لترجيح القول بالعموم في الحكم وقد ظهر مما حررناه ان المراد من كون الكفر عدم الايمان عما من شانه ان الكفر في نفس الامر عدم الايمان والاسلام فيه والكفر في الظاهر عدم الايمان والاسلام فيه وح فلا يلزم من الحكم بان الكفر عدم الايمان عدم صحة الحكم بالاسلام ظاهرا على من حكم بكفره على بعض التقادير وهو ما اذا كان محكوما بكفره ظاهرا واعلم ان جمعا من العلماء الامامية حكموا بكفر اهل الخلاف والاكثر على الحكم باسلامهم فان ارادوا بذلك كونهم كافرين في نفس الامر لا في الظاهر فالظاهر ان النزاع لفظي اذ القائلون باسلامهم يريدون ما ذكرناه من الحكم بصحة جريان اكثر احكام المسلمين عليهم في الظاهر لا انهم مسلمون في نفس الامر ولذا نقلوا الاجماع على دخولهم النار وان ارادوا بذلك كونهم كافرين باطنا وظاهرا

خلودهم

هو

فهو ممنوع ولا دليل عليه بل الدليل قائم على اسلامهم ظاهراً كقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وقد تقدم شذرة من ذلك **المبحث الثالث** في ان الانسان في زمان مهلة
النظر اذا اراد ان يعرف الله تعالى بطرق المعارف الخمسة نظرية هل هو كافر او مؤمن جزم السيد الشريف
المرتضى رضي الله عنه بكفره واستشكل بعضهم والظاهر ان محل النزاع فيمن لم يسبق منه اعتقاد
ما يوجب الكفر فانه في زمان طلب الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب في كفره بل النزاع
فيمن هو في اول زمان التكليف اذا وجد نفسه للنظر في تحقيق الحق ليعتقده ولم يكن معتقداً لما يوجب
الكفر لكنه رجع عنه الى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح عنده الحق فهذان هل هما
كافران في مدة النظر ام لا اقول من تعريف الكفر بانه عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمناً يلزم
الحكم بكفرهما حال النظر لصدق عدم الايمان عليهما في تلك الحالة وهذا مشكل جداً لانه
يقتضي الحكم بكفر كل احد اولاً كما قال العلامة هو اول وقت التكليف بالمعرفة لانه اول وقته ان النظر اذ
النظر قبله لا عبرة به ويقتضي ان يكون من ادركه الموت في تلك الحالة مخلداً في جهنم ولا يخفى بعد
ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله ولزوم اما تكليف ما لا يطاق ان عذبه على ترك الايمان حيث لم
يمض له وقت يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض او الظلم الصرف ان لم يكن تعالى على ذلك
تعالى الله من ذلك اذ لم يكن سبق له اعتقاد ما يوجب الكفر كما هو المفروض ايضاً ليكون التعذيب عليه
ويلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر بذلك اللهم الا ان يقال هذا النوع من الكفر
لا يعذب صاحبه لكن لا يلزم منه القدح في الاجماع على ان كل كافر يخلد في النار وليس بعيداً
التزام ذلك وان يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقاد فيكون الاجماع مخصوصاً
بمن عدا الاول ان قلت اذا لم يكن هذا الشخص من اهل النار يلزم ان يكون من اهل الجنة اذ لا واسطة
بينهما في الآخرة على المذهب الحق فيلزم ان يخلد في الجنة من لا ايمان له اصلاً كما هو المفروض
وهو مخالف لما انعقد عليه الاجماع من ان غير المؤمن لا يدخل الجنة قلت يجوز ان يكون
ادخاله الجنة تفضلاً من الله تعالى كالاطفال ويكون الاجماع مخصوصاً بمن كلف بالايمان

فی بیان زمان التکلیف بالمعارف

مضت علیه مدة کان یمکنه تحصیلها فیها فقصر واقول ایضاً الذی یقتضیه النظر ان هذا الشخص
لا یحکم علیه بکفر ولا بایمان فی زمان النظر حقیقة بل تبعاً کالاطفال فانه لم یتحقق له التکلیف التام
لیخرج عن حکم الاطفال فمن اتی علی ذلک الحال الی ان یمضی علیه زمان یمکن فیه النظر الواصل الی الایمان
لکن هذا الاتم فیمن لم یسبق له کفر لکونه فی اول بلوغه اما من سبق له اعتقاد الکفر ثم رجع عنه
الی الشک فیتم فیه اما الخاتمة ففیها مباحث مهمة الاول فی تعیین زمان التکلیف بالمعارف
الالهیة اعلم ان المتکلمین حددوا وقت التکلیف بالمعرفة بالتمکن من العلم بالمسائل الاصولیة
حیث قالوا فی باب التکلیف ان المکلف یشترط کونه قادراً علی ما کلف به ممیزاً بینه وبین غیره
تمام یکلف به متمکناً من العلم بما کلف به اذ التکلیف بدون ذلک محال وظاهر ان هذا لا
یتوقف علی تحقق البلوغ الشرعی باحدی العلامات المذکورة فی کتب الفروع بل قد یکون قبل
ذلک بسنین او بعده کذلک بسبب مراتب الادراک قوة وضعفاً وذکر بعض فقهائنا ان وقت
التکلیف بالمعارف الالهیة هو وقت التکلیف بالاعمال الشرعیة الا انه یجب ولا بعد تحقق البلوغ
والعقل المسارعة الی تحصیل المعارف قبل الاتیان بالاعمال اقول هذا غیر جید لانه یلزم منه
ان یکون الانات اکمل من الذکور لان الانثی تخاطب بالعبادات عند کمال التسع اذا کانت عاقلة
فتخاطب بالمعرفة ایضاً عند ذلک والصبی لا یبلغ عند کمال التسع بالاحتلام ولا بالانبات علی ما
جرت به العادة فلا یخاطب بالمعرفة وان کان ممیزاً عاقلاً لعدم خطابه بالعبادات فتکون اکمل منه
استعداداً للمعارف وهو بعید عن مدارک العقل والنقل ومن ثم ذهب بعض العلماء الی
وجوب المعرفة علی من بلغ عشراً عاقلاً ونسب ذلک الی الشیخ ابی جعفر الطوسی قدس سره [illegible]
هذا لا ینافی ما هو الحق من ان معرفة الله تعالی واجبة عقلاً لا سمعاً لانا لو قلنا ان المعرفة
لا تجب الا بعد تحقق البلوغ الشرعی الذی هو مناط وجوب العبادات الشرعیة لکنا قد اوجبنا
المعرفة بالشرع لا بالعقل لان البلوغ المذکور انما علم من الشرع ولیس فی العقل ما یدل علی ان
وجوب المعرفة انما یکون عند البلوغ المذکور فلو وجبت عنده لکان الوجوب معلوماً من الشرع

لا ان العقل

في بيان زمان التكليف بالمعارف

لا من العقل لان العقل انما دل على وجوب المعرفة في الجملة دون تحديد وقته والشرع انما دل
على وجوب المعرفة (تحديد وقت الوجوب) وهو غير الوجوب فلا يلزم كون الوجوب شرعياً لانا نقول لا نسلم ان في الشرع
ما يدل على تحديد وقت وجوب المعرفة ايضاً بل انما دل على تحديد وقت العبادات فقط نعم
دل الشرع على تقدم المعرفة على العبادات في الجملة وهو اعم من تعيين وقت التقدم فلا يدل عليه (ايضاً)
لا معنى لكون العقل يدل على وجوب المعرفة في الجملة من دون اطلاعه على وقت الوجوب اذ لا ريب انه
يلزم من الحكم بوجوبها كونها واجبة في وقت الحكم والحاصل انه لا يمكن العلم بوجوبها الا بعد العلم
بوقت وجوبها فالوقت كما انه ظرف لها فهو ظرف للوجوب ايضاً وتوضيحه ان العبد متى لاحظ هذه
النعم عليه وعلم ان هناك منعماً انعم بها عليه اوجب على نفسه شكره عليها في ذلك الوقت وخوفاً من (ان)
يسلبه اياها لو لم يشكره وحيث انه لم يعرفه بعد يوجب على نفسه النظر في معرفته في ذلك الوقت
ليمكنه شكره فقد علم انه يلزم من وجوب المعرفة بالعقل معرفة وقتها ايضاً نعم ما ذكروه انما
يتم على مذهب الاشاعرة حيث ان وجوب المعرفة عندهم سمعي فان قلت قوله رفع القلم عن الصبي حتى
يبلغ فيه دلالة على تحديد وقت وجوب المعرفة بالبلوغ الشرعي لان رفع القلم كناية عن رفع التكليف و
عدم جريانه عليه الى الغاية المذكورة فقبلها لا يكون مكلفاً بشيء سواء كان مما يعقل ام لا قلت لا نسلم
دلالته على ذلك بل غاية ذلك انما يدل على ان البلوغ الشرعي غاية لرفع التكليف مطلقاً وان كان
عقلياً فيبقى الدليل الدال على كون التكليف بالمعرفة عقلياً سالماً عن المعارض فانه يستلزم
تحديد وقت وجوب المعرفة بكمال العقل كما تقدمت الاشارة اليه والحاصل ان عموم رفع القلم
مخصص بالدليل العقلي وقد عرف العقل الذي هو مناط التكاليف الشرعية بانه قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وهذا التفسير اختاره المحقق الطوسي ره وجماعة والغريزة هي الطبيعة التي (جبل) عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامتها (منها) لان العلم انما يتبع العقل عند سلامة
الآلات الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقيل انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح و

هذا

في بيان مراتب الادراك واقسام العقل

٥٢

هذا التفسير اختاره القائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وقيل انه العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة واختاره العلامة التفتازاني وقريب من هذا التفسير ما قيل انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات ولنذكر هنا ما حققه العلماء في مراتب الادراك ليتضح معنى العقل بالملكة اعلم ان العقل كما يطلق على ما هو مناط التكليف كما ذكرناه يطلق ايضا بالاشتراك اللفظي على ما ليس مناطا فيطلق على الجوهر المقابل للنفس والمراد به الجوهر الممكن المفارق للمادة في ذاته وفعله ويطلق على النفس وهي الجوهر المجرد الممكن المفارق للمادة في ذاته دون فعله وباعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس مراتبها ايضا وعلى قواها في تلك المراتب لكن لا بد من بيان ذلك ان للنفس باعتبار ما تدركها عما فوقها من المبادي باستفاضتها عنها ما تكمل به من العقل قوة تسمى عقلا نظريا ولها اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتقييد جوهره كمالا ما بالاختيار قوة اخرى تسمى عقلا عمليا ولها ايضا اربع مراتب على ان هذا الكمال الذي يحصل للبدن بسببها في الحقيقة يعود اليها لان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة بهذا الاسم ايضا ولا شيء منها مناطا للتكليف والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات لها يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات النظرية راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا وهذه المرتبة اعني العقل بالملكة هي المشار اليها سابقا في كلام بعضهم انها العقل الذي هو مناط التكليف اقول هذا القول معقول مطبوع والتفاسير السابقة ترجع اليه فان الانسان انما يعرف فيها حسن الحسن وقبح القبيح وكل استعداده للعلوم انما هو في هذه المرتبة والقريب هو الاقتدار على استحضارها النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه

[illegible]

من الفعل

في مراتب الادراك واقسام العقل

من الفعل واما الكمال وهو ان تحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا لانه استفيد من خارج اعني العقل الفعال الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما يفيدها من الكمالات على زعم الحكماء وعلى ما هو الحق لانه استفيد من المبدء الاول واهب العقول والنفوس بقدرته واختياره فعلى هذا يكون العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادات لتحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعدادا لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة يقتدر بها على الاستحضار متى شاء فيتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة المدرك مرة اخرى وهكذا فمن نظر الى التاخر في الحدوث جعل العقل بالفعل مرتبة ثالثة ومن نظر الى التقدم في البقاء جعله مرتبة ثالثة واعلم ان العقل المستفاد بتصور بالقياس الى كل مدرك ثم يتصور بالقياس الى جميع المدركات فتصير بان يصير جميعها حاضرة مشاهدة بحيث لا يغيب شئ منها اصلا وهذا انما يتصور في دار القرار ومنهم من جوزه في هذه الدار لاهل النفوس القوية القدسية فكانهم لشدة انقطاعهم عن الشواغل الدنيوية وتوجههم عن العلائق البدنية وتعلقهم باسباب الوصول الى مشاهدة جمال كبرياء خالق البرية تجردت انفسهم عن جلابيب ابدانهم فشاهدت معقولاتها جميعا دائما واما مراتب العقل العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية بقطع اثار شواغلها عن التوجه الى عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية عن ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى لا يرى كل قدرة في جنب قدرته الكاملة ولا علما في جنب علمه الشامل بل كل وجود وكمال وجود انما هو فايض عن جناب قدسه وجوده ولا يشتبه عليك ان المرتبة الرابعة من النظري اعني العقل المستفاد المشاهد لجميع المعقولات فانه ليس كذلك بل الرابعة من العملي اذا حصلت حصل بسببها مشاهدة جميع المعقولات فهي متقدمة في الحدوث على هذا الفرد من العقل المستفاد واعلم ان هذه المراتب كما اتضح ببيانها حال المكلف اتضح به الطريق الى تكميل الايمان ايضا

وخصوصا

(في الهامش: لنا في خلق الاعمال ... من اراد ... فعليه ... صدر الحكماء ... صدر الدين الشيرازي ...)

وخصوصا ذکر مراتب العمل **الثانی** فی بیان معنی الدلیل الذی یکفی فی حصول المعرفة المحققة للایمان عند من لا یکتفی بالتقلید فی المعرفة اعلم ان الدلیل بمعنی الدال وهو لغة بمعنی المرشد وهو الناصب للدلیل کالصانع فانه نصب العالم دلیلا علیه والذاکر له کالعالم فانه دال بمعنی انه یذکر کون العالم دلیلا علی الصانع ویقال بما به الارشاد ای الاطلاع علی الصانع تعالی واصطلاحا هو ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری وهذا یشمل الامارة لانها توصل بالنظر فیها الی الظن بمطلوب خبری کالنظر فی تقیم الرطب فی فصل الشتاء فان التأمل فیه یوجب الظن بنزول المطر فیه وقیل انه ما یمکن التوصل به الی العلم بمطلوب خبری فلا یشمل الامارة وهذان التعریفان للاصولیین وقولهم یمکن یشمل ما نظر فیه بالفعل واوجب المطلوب وما لم ینظر فیه بعد فالعالم قبل النظر فیه دلیل علی وجود الصانع عند الاصولیین دون المنطقیین حیث عرفوه بانه قول مؤلف من قضایا یکون عنها قول آخر و هذا یشمل الامارة وقیل قول مؤلف من قضایا یلزم منه لذاته قول آخر وهذا لا یشمل الامارة فالدلیل عندهم انما یصدق علی القضایا المصدق بها حال النظر فیها ای ترتیبها لانها الحالة التی یکون او یلزم منها قول آخر ویمکن ان یقال علی اعتبار اللزوم لا یصدق الدلیل علی المقدمات حال ترتیبها لان اللزوم لا یحصل عنده بل بعده اللهم الا ان یراد باللزوم اللغوی ای الاستتباع ثم ان الذی یکفی اعتباره فی تحقق الایمان من هذه التعاریف هو التعریف الثانی للاصولیین لکن بعد النظر فیما یمکن التوصل به لا الاول لان ما یفید الظن بالمعارف الاصولیة غیر کاف فی تحقق الایمان علی المذهب الحق ولا یعتبر فی تحققه شیء من تعریف المنطقیین لان العلم بترتیب المقدمات وتفصیلها علی الوجه المعتبر عندهم غیر لازم فی حصول الایمان بل اللازم من الدلیل فیه ما تطمئن به النفس بحسب استعدادها ویسکن الیه القلب بحیث یکون ذلک ثابتا مانعا من تطرق الشک والشبهة الی عقیدة المکلف و هذا یتفق کثیرا بملاحظة الدلیل اجمالا کما هو الواقع لاکثر الناس اقول یمکن ان یقال ان حصول العلم عن الدلیل لا یکون الا بعد ترتیب المقدمات علی الوجه التفصیلی المعتبر فی شرایط الاستدلال وحصوله فی النفس وان لم یحصل الشعور بذلک الترتیب اذ لیس کلما اتصفت به النفس تشعر به

اذ العلم بالعلم غير لازم والحاصل ان الترتيب المذكور طبيعي لكل نفس ناطقة مركوز فيها وهذا معنى ما قالوا من ان الشكل الاول بديهي الانتاج لقربه من الطبع فدل على ان في الطبيعة ترتيبا مطبوعا متى اشرفت عليه النفس حصل به العلم وح فالمعتبر في حصول العلم بالدليل ليس الا ما ذكره المنطقيون والخلاف بينهم وبين الاصوليين ليس الا في التسمية لانهم يطلقون الدليل على نفس المحسوس كالعالم واهل المعقول لا يطلقونه الا على نفس المعقول كالقضايا المرتبة مع ان حصول العلم بالفعل على الاصطلاحين يتوقف على ترتيب القضايا المعقولة وما نحن فيه من هذا القبيل فان حصول الايمان بالفعل اعني التصديق بالمعارف الالهية انما يكون بعد الترتيب المذكور فقولهم ان الدليل الاجمالي كاف في الايمان لا يخرج عن مسا محتها بينا من ان الترتيب لا بد منه في النظريات وكانهم ارادوا بالاجمال عدم الشعور بذلك الترتيب وعدم العلم بشرائط الاستدلال لا عدم حصول ذلك في النفس والثاني هو المعتبر في حصول العلم دون الاول نعم الاول انما يعتبر في المناظرات ودفع المغالطات ورد الشبهة والزام الخصوم وتوئيد ما ذكرناه انك لا تجد في مباحث الدليل وتعريفه اشارة الى انه قد يكون تفصيليا وقد يكون اجماليا وما يوجد في مباحث الايمان من انه يكفي فيه الدليل الجملي فقد بينا المراد منه

الثالث في بيان المعارف التي يحصل بها الايمان وهي خمسة اصول **الاول** معرفة الله تعالى وتقدس المراد بها التصديق الجازم الثابت بانه تعالى موجود ازلا وابدا واجب الوجود لذاته بمعنى ان وجوده تعالى مقتضى ذاته القديم من غير افتقار الى علة في ذاته ووجوده فيكون وجوده القديم عين ذاته القديم اذ لو فرض علم قدم ذاته ووجوده خرج عن كونه واجب الوجود الى ممكن الوجود وقد فرضناه واجب الوجود هف والتصديق بصفات جلاله ونعوت كماله التي هي صفاته الثبوتية وتنزيهه عما لا يليق بكبرياء ذاته من صفات مخلوقاته التي يجب اعتقاد سلبها وقد اتفقت عبارات اهل الكلام في مقدار عددها واختلفت عباراتهم في اعتبار معدودها فجعلها المحقق الطوسي قدس سره في تجريده ثمانية القدرة والعلم والحيوة والارادة والادراك والكلام والصدق والسرمدية وجعلها بعضهم هذه ولكن اعتبر موضع الادراك السمع والبصر ولم يعتبر الصدق واعتبر البقاء موضع السرمدية

في وجوب المعرفة والتوحيد

فى المعارف الّذى يحصل بها الايمان

ولا يخفى اولوية اعتبار الادراك فانّه اعمّ من السّمع والبصر وكانه لما راى انّ معنى كونه مدركا انّه عالم بالمدركات
اكتفى عنه بالعلم وانّ ذكر السّمع والبصر لورودهما فى القرآن العزيز والادراك وان ورد كذلك
الّا انّه ورد خاصّا بالابصار والغرض جعله صفة عامّة وامّا عدم اعتباره الصّدق فلعلّه للاكتفاء
عنه بذكر العدل فانّه يرجع اليه بنوع من الاعتبار وجعلها العلّامة قدّس سرّه فى كثير من كتبه الكلاميّة
ثمانية ايضا القدرة والعلم والحيوة والارادة والكراهة والادراك وانّه قديم ازلىّ باق ابدىّ وانّه متكلّم
وانّه صادق فزاد اعتبار الكراهة ومن اكتفى بذكر الارادة راى انّ الكراهة هى ارادة التّرك ولذا
عدّهما العلّامة واحدة وزاد اعتبار القدم والازليّة والابديّة لانّها تفصيل معنى السّرمديّة والتّفصيل
اولى من الاجمال وخصوصا فى مقام تعداد صفات الكمال فانّ تعداد الثّناء باربع صفات يبلغ منه بصفة
يجمع معنى الاربع وامّا عدّهما واحدة فلرجوعها الى معنى واحد وهو السّرمديّة وبالجملة فوجه
الاقتصار على هذه الثّمانية مع انّ صفاته تعالى كثيرة جدّا انّ الغرض بيان الصّفات الذّاتيّة الحقيقيّة
وما عدا المذكورات امّا اضافيّة محضة كالخالق والرّازق والحفيظ الى غير ذلك او يرجع الى المذكورات
كما لا يخفى على انّه يمكن ايضا ردّ جميع الصّفات الى القدرة والعلم فانّ الارادة والكلام يرجعان الى
القدرة وما سواهما الى العلم بل يمكن ردّ الجميع الى وجوب الوجود وعلى هذا فيمكن ان يقال يكفى فى
معرفة الله تعالى اعتقاد وجوب وجوده وقدرته وعلمه بل اعتقاد وجوب وجوده وبالجملة فالحقّ
انّ صفاته تعالى اعتبارات تحدثها عقولنا عند مقايسة ذاته تعالى الى غيرها ونظرا الى الآثار
الصّادرة عنه تعالى فانّه لمّا اوجد مقدورا صادرا عنه تعالى اعتبر له قدرة كما فى الشّاهد وهكذا
حين اوجد هناك معلوما اعتبر له علما الى غير ذلك والّا فذاته المقدّسة لا صفة له زائدة عليها والّا
لزم كونه محلّا لغيره ان قامت به وقيام صفة بغيره ان لم تقم به وكلاهما بديهى البطلان او عدم قيامها
بشىء بل بنفسها اظهر بطلانا فالكلّ راجع الى كمال الذّات المقدّسة وغنائها لكن لمّا كانت عقول
الخلق متفاوتة فى الاستعداد حتّى انّها لا تدرك كثرة عظيمة من اطّلعت على كثرة صفاته الجليلة كما هو
الواقع فى الشّاهد لوحظ هذه الصّفات والاعتبارات ليتوصّل بها الخلق الى معرفته على القدر

على حسب

[illegible]

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

على حسب استعمالهم ثم انه قد ينكشف عليهم بسببها انّ ذكر بانّه عند الاحاطة بحقايقها وانها ليست

الّا اعتبارات فلا يجدون في الوجود الّا ذاتاً واحدةً واجبةً مقدّسةً كما اشار اليه علىّ عم بقوله وكمال

توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف انّها غير الصفة

وح فلا حرج في اختلاف العبارات في تعداد هذه الصفات فانّ الغرض منها تقريب معرفة الواحد قم

الى افهام اهل التوحيد **الاصل الثاني** التصديق بعدله اى بانّه عادل والتصديق بحكمته اى بانّه حكيم و

المراد بالعدل المنسوب اليه تعالى بحيث صار باعتباره عادلاً ما قابل الظلم والجور وبكونه عدلاً انّه

لا يفعل القبيح ولا يخلّ بالواجب اصلاً ومنه على نفسه تعالى من الالطاف الخفيّة الواجبة الجبريّة و

يترتّب على اعتقاد كونه تعالى عدلاً لا يفعل القبيح اعتقاد انّه لا يرضى بما يصدر عنّا من القبايح

مستنداً الى قدرتنا واختيارنا وايجادنا الفعل بجامع ارادتنا وان كانت القدرة من فضل الله تعالى

فانّها انّما اعطاها لنا فاعلاً لما يصدر بواسطتها ويتفرّع على علم اخلاله بالواجب تكليف المكلّفين

واثابة المطيعين وارسال الرسل وانزال الكتب مبشّرين ومنذرين وامّا الحكمة فيطلق على ترك القبيح

الّذي هو الاخلال بالواجب وعلى العلم بحقايق الامور وعلى معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم و

افضل العلوم العلم بالله تعالى واجلّ الاشياء هو الله تعالى والله سبحانه لا يعرفه كنه معرفته غيره و

جلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم حقّاً لعلمه اجلّ الاشياء باجلّ علم والمراد بالحكمة في باب

العدل المعنى الاول فهي داخلة فيه وذكرها في مقابلة العدل حيث يقال عدله وحكمته امّا للتجريد

العدل عن معنى ترك القبيح او لترادفهما او لتلازمهما والمعنى الثاني فهي داخلة في العلم وبالمعنى الثالث

علم خاصّ تحوى **الاصل الثالث** التصديق بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم وبجميع ما جاء به

تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً وليس بعيداً ان يكون التصديق الاجمالي بجميع ما جاء به

كافياً في تحقّق الايمان وان كان المكلّف قادراً على العلم بذلك تفصيلاً يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من

الشرايع للعمل به وامّا تفصيل ما اخبر به من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر

وعذابه والمعاد الجسماني والصراط والجنّة والنار والميزان وتطاير الكتب ممّا ثبت مجيئه به تواتراً فهل

التصديق

الاصل الثاني

التصديق بتفاصيله معتبر في تحقق الايمان صرح باعتباره جمع من العلماء والظاهر ان التصديق
اجمالاً كاف يعني ان المكلف لو اعتقد حقية كل ما اخبر به بحيث كلما ثبت عنده خبر منها صدقه
تفصيلاً كان مؤمناً وان لم يطلع على تفاصيل تلك الجزئيات بعد ويؤيد ذلك ان اكثر الناس في الصدر
الاول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الاول بل كانوا يطلعون عليها وقتاً فوقتاً مع الحكم بايمانهم
في كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة بل هذا حال اكثر الناس في جميع الاعصار كما
هو المشاهد فلو اعتبرناه لزم خروج اكثر اهل الايمان عنه وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم نعم العلم
بذلك لا ريب انه من مكملات الايمان وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن التنبيا وتباعداً
عن شبه المضلين وادخال ما ليس من الدين فيه فهذا سبب اخر لوجوبه لا لتوقف الايمان عليه وهو
الظاهر وهل يعتبر في تحقق الايمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الانبياء بحيث لا نبي بعده
وغير ذلك من احكام النبوات وشرائطها يظهر من كلام بعض العلماء ذلك حيث ذكر ان من جهل
شيئاً من ذلك خرج عن الايمان ويحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها اجمالاً الاصل الرابع
التصديق بامامة الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم اجمعين وهذا الاصل اعتبره في تحقق الايمان
الطائفة المحقة الامامية حتى انه من ضروريات مذهبهم دون غيرهم من المخالفين فانه عندهم
من الفروع ثم انه لا ريب انه يشترط التصديق بكونهم ائمة يهدون بالحق وبوجوب الانقياد
اليهم في اوامرهم ونواهيهم اذ الغرض من الحكم بامامتهم ذلك فلو لم يتحقق التصديق بذلك
لم يتحقق التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس كما دلت عليه الادلة العقلية والنقلية والتصديق
بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله وانهم حافظون للشرع عالمون بما فيه
صلاح اهل الشريعة من امور معاشهم ومعادهم وان علمهم ليس عن رأي واجتهاد بل عن يقين
تلقوه عمن لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف بانفس قوية قدسية او بعضه لدني من لدن حكيم خبير
وغير ذلك مما يفيد اليقين كما ورد في الحديث انهم عليهم السلام محدثون اي يسمعهم ملك يحدثهم
بجميع ما يحتاجون او يرجع اليهم فيه او انهم يحصل لهم نكت في القلوب بذلك على احد التفسيرين

الحديث

للحدیث وانه لایصح خلو العصر عن امام منهم والا لساخت الارض باهلها وان الدین انما تم بتمامهم ولا یصح الزیادة علیهم وان خاتمهم المهدی صاحب الزمان ع وانه حی الی الان باذن الله تعالی لدولعیه ع وادعیة الفرقة الناجیة المحقة بالفرج بظهوره ع کثیرة فهل یعتبر فی تحقق الایمان ام یکفی اعتقاد امامتهم ووجوب طاعتهم فی الجملة فیه الوجهان السابقان فی النبوة ویمکن ترجیح الاول بان الدلیل الذی دل علی ثبوت امامتهم دل علی جمیع ما ذکر خصوصا العصمة لثبوتها بالعقل والنقل ولیس بعید الاکتفاء بالاخیر علی ما یظهر من حال رواتهم ومعاصریهم من شیعتهم فی احادیثهم علیهم السلم فان کثیرا منهم ما کانوا یعتقدون عصمتهم لخفائها علیهم بل کانوا یعتقدون انهم علماء ابرار یعرف ذلک من تتبع سیرهم واحادیثهم وفی کتاب ابی عمرو الکشی ره جملة مطلعة علی ذلک مع ان المعلوم من سیرتهم علیهم السلم مع هؤلاء انهم کانوا لحاکمین بایمانهم بل عدالتهم وهل یکفی فی کل شخص اعتقاد امامة من مضی منهم ع الی امام زمانه وان لم یعتقد امامة الائمة الباقین الذین وجدوا وانتهت الامامة الیهم بعد انقراضه الظاهر ذلک ایضا وفی کثیر من کتب الاحادیث والرجال ما یشعر بذلک فلیطلب منها والدلیل انما یدل علی وجوب اعتقاد امامة الاثنی عشر بالنظر الی من تاخر زمانه عن تمام عددهم ع فلیتامل کیف وقد کانوا فی کل زمان مختفین مشردین متروین ملتزمین التقیة فی اکثر اوقاتهم لا یستطیعون اخبار خواصهم بامامتهم فضلا عن غیرهم یشهد بذلک کتب الرجال والاحادیث ایضا وح فلابد من الاکتفاء بما ذکرناه والا لزم خروج اکثر شیعتهم عن الایمان وهو باطل واعلم ان من مشاهیر الاحادیث بین العامة والخاصة وقد اورده العامة فی کتب اصولهم وفروعهم ان من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة فنحن الحمد لله نعرف امام زماننا فی کل وقت فلم یمت احد من الامامیة میتة جاهلیة بخلاف غیرنا من اهل الخلاف فانهم لو سئلوا عن امام زمانهم لسکتوا ولم یجدوا الی الجواب سبیلا وتشتت کلمتهم فی ذلک فقائل بان امامهم القرآن العزیز وهو لا یتجه علیهم بان القرآن العزیز قد نطق بان الامام والمطاع غیره حیث قال الله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم علی انه لو سلم لهم ذلک للزمهم اجتماع امامین

فی زمان

في المعارف التي يحصل بها الايمان

في زمان واحد وهو باطل بالاجماع منا ومنهم كما صرحوا به في كتب اصولهم وذلك لان القرآن
العزيز منذ رحلة النبي من الدنيا وقد حكموا بامامة الاربعة الخلفاء في وقت وجود القرآن
العزيز فيلزمهم ما ذكرناه وقائل ان الامويين والعباسيين كانوا ائمة بعد الخلفاء الاربعة
الماضين ثم استشكل هذا القائل الامر بعد هؤلاء المذكورين فهو ايضا ممن لا يعرف امام زمانه
فان قالوا ان الاية الكريمة دلت على ان كل ذي امر يجب طاعته واولوا الامر من الملوك موجودون
في كل زمان فيكون الامام او من يقوم مقامه متحققا قلنا لهم اولا انكم اجمعتم على عدم جواز
تعدد الامام في عصر واحد فمن يكون منهم اماما ولا يمكنهم الجواب باختيار واحد لان تاجد الامة
مختلفة باختلافهم فان اهل كل مملكة يطيعون مليكهم مع اختلافهم واولئك الملوك فيلزم اجتماع
الامة على الخطاء وهو عدم نصب امام مطاع في الكل وهو باطل لان الامة معصومة بالاجماع
منهم ومنا بدخول المعصوم عندنا ولا يرد مثل ذلك علينا لان الامامة عندنا بنص الله تعالى ورسوله
وقد وقع الانتصاب على عينه والامام عندنا موجود في كل زمان وانما غاب عنا خوفا ولحكمة خفية
وبركاته وانواره لم تنقطع عن شيعته في وقت من الاوقات وان لم يشاهده اكثرهم فان الغرض من
الامامة الاول لا الثاني وثانيا بان ما ذكرتم من الملوك ظلمة جائرون لا يقومون بصلاح الرعية
في الدنيا فضلا عن الدين وقد قال تعالى عز من قائل لا ينال عهدي الظالمين اي لا ينال الظالمين ولا
والامامة من اعظم الولايات وبالجملة فقد شهد هؤلاء الجماعة على انفسهم بان ميتتهم جاهلية وكفى
بهم ضلالة وسوء عقبى نعوذ بالله من الردى واتباع الهوى وحيث انجر البحث الى هنا فلنبسط بعض القول في
الامامة اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية لكنهم حكموا بان وجوبها على الامة سمعي
لا عقلي وحكم المعتزلة والزيدية بان وجوبها على الامة عقلي لا سمعي وحكم الامامية بان تعيين
الامام واجب على الله تعالى لانها لطف واللطف واجب على الله تعالى اما انها لطف فلان الناس
ان كان لهم رئيس عام يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح اقرب
ومن الفساد ابعد ولا نعني باللطف سوى ذلك واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلان غرضه

في وجوب الامام

في المعارف الذي يحصل بها الايمان

الذي هو الطاعة العباد لا يحصل الا به فلو لم يخلق اللطف فيهم ولهم لكان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض عبث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانحصار هذا اللطف في الرئيس العام معلوم للعقلاء وينبه عليه الوقوع فانا نجد انه متى كثرت الرؤساء في عصر كثر الفساد واذا خلا الناس في قطر من الاقطار عن رئيس ظلم بعضهم بعضاً وانتشر الفساد والفتن بينهم ويؤيد ذلك ايضاً ما روي عن علي ع قال لا تخلو الارض من قائم بحجة اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مستوراً لئلا تبطل حجج الله وبيناته انتهى فوجود الامام لطف من الله تعالى وقد فعله سبحانه وانما كان هذا اللطف واجباً على الله تعالى لان ايجاد امام يكون عام الرياسة والشريعة اقرب الى صلاح الناس في امور معاشهم ومعادهم وابعد عن الفساد فيهما بسبب وجوده وعصمته وليس مقدوراً للعباد لخفائهما عنهم وخصوصاً العصمة فلا بد ان يكون المعين له هو الله سبحانه وظهوره وتصرفه لطف آخر وهو واجب على العباد لانه موقوف على تمكينهم وقد اخلوا به حيث اخافوه بسبب اخافتهم لغيره ودفع يده عن التصرف الذي كان ينبغي له واما اهل السنة فقد استدلوا على وجوبه اما سمعاً على العباد بوجوه منها حديث من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ومنها ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام ومن المعلوم ان كل ذلك لا يتم الا بوجود رئيس عام وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومنها ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل المشاهدات واما الكبرى فضرورية ايضاً ومنها ما عدوه عمدة في هذا المطلب اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول ص وقد روي انه لما توفي النبي ص خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام اقول اما الدليل الاول فانا نقول بموجبه لكنه لا يدل

في المعارف التي يحصل بها الايمان

٢ م

ما ادعوه من كون وجوب [نصب] الامام سمعياً بل ان دل فانما يدل على ان من مات ولم يعرف امام زمانه
اى الذى يثبت امامته فى زمانه والثبوت اعم من كونه سمعياً فلا يدل على مدعاهم بل فيه دلالة
على ان ميتة هؤلاء ميتة جاهلية حيث لا امام لهم معروف عندهم بعد الاربعة السابقين كما تقدمت
الاشارة اليه هذا شان من ضل عنه ما كان يعتبره ينطق لسانه بالحق مع ضلال قلبه عن الهدى
واما الثانى فلا يتم الاستدلال به على مذهبهم لانه مبنى على ان مقدمة الواجب واجبة المبنى على
عدم جواز تكليف ما لا يطاق المبنى على الحسن والقبح العقليين وهم لا يقولون به ان قلت لعل غرضهم
بذلك الزام الخصم فيكون دليلاً جدلياً لا برهانياً قلت هذا مع كونه خلاف الظاهر من مقام استدلالهم
على هذا المطلب فهو منقلب عليهم انه جميع ما ذكروه من اقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش
وغيرها لا ريب فى كونها الطافاً فى حفظ بيضة الاسلام وتقوية شوكته وحيث علم الشارع قصورنا
عن القيام بها لاختلاف آرائنا وطلب كل منا الرياسة على ذلك لنفسه مع قصور كل منا عن ذلك
علماً وعملاً وجب عليه تعالى ان ينصب لنا شخصاً يقوم بتعب جميع ذلك كاملاً فى العدل والعلم ديناً و
احرى ليجتمع الناس عليه وينقادوا فى جميع ذلك اليه اذ لا يعلم الناس من يصلح لذلك منهم الا بتوقيف
من الله سبحانه على لسان نبيه او معجز يظهره على يد من يعلم صلاحيته لذلك وهذا الامر لم يتفق
لغير علي ع واولاده الاحد عشر فان النص بالامامة عليهم قد نقله شيعتهم تواتراً معنوياً بل لفظياً
جلياً وغيره وجملة منه جلية فى كتب المنكرين لذلك على وجه لا يمكنهم انكاره ولا اخفاؤه وانما تأولوا
بعضهم بما يضحك الثكلى عجزاً منهم وكذا كراماتهم ومعاجزهم الدالة على استحقاقهم لذلك وانهم
اهله دون غيرهم فقد ملأت الخافقين من الفريقين وخصوصاً كتاب الصفوة لابن الجوزى ومسند
احمد بن حنبل وصحاح السنة فان رواياتها قد اشتملت على هذه الخبايا وقد عثر عليها نقاد الحق
فاظهروها ناطقة بالصدق يتناقلونها فى صحف مكرمة بايدى سفرة كرام بررة فمنها كتاب الطرائف
للسيد الجليل النبيل فريد العصر واعجوبة الدهر الزاهد النقيب السيد على بن طاوس الحسنى ومنها
عمدة الفاضل المتبحر ابن البطريق ومنها كتاب الخرائج للقطب المحقق ابن هبة الله الراوندى ومنها كتاب

ابن طلحة

ابن طلحة وهو من علمائهم وامثال ذلك كثيرة فعلم من ذلك انه ليلهم كان عليهم لا لهم والفضل
ما شهدت به الاعداء وقد ظهر من ذلك الجواب عن الثالث على انا لو قطعنا النظر عن ذلك يعني
الكبرى قلنا ان اردتم الوجوب الشرعي منعناه وان اردتم العقلي سلمنا وهو المطلوب فهذان
الدليلان لا دلالة للاشعرية فيهما نعم ربما امكن كونهما دليلين للمعتزلة في بادي الرأي والاضعف
التأمل لا دلالة لاحد الفريقين فيهما بل هما دليلان للامامية كما حررناه واما الرابع الذي يعتمدون
ويصولون به فلا يخفى وهنه بل وهنه كيف واجلاء الصحابة واشرافهم كعلي والحسنين كانوا ابق
عن ذلك مشتغلين بتجهيز رسول الله صلعم مع خروج كثير من الصحابة عنهم وعدم موافقتهم لهم كسلمان
الفارسي وابي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد رضي الله عنهم والزبير ايضا كان من المخالفين
على بيعتهم وهذا الامر معلوم متواتر نقله من المخالف والمؤالف فلم يتحقق لهم دعوى الاجماع والاتفاق
بالاتفاق بل انما تحقق بذلك حرمانهم الفوز بسعادة تغسيل الرسول صلعم وتجهيزه حيث لم يكونوا
لذلك اهلا فان زعموا انا نريد انعقاد الاجماع في ثاني الحال حين اتفق الكل بعد ذلك على
خلافة ابي بكر قلنا ان اردتم الاتفاق عن رغبة واختيار منعناه كيف ومن المعلوم ان عليا كان
لا يزال يتظلم من منع القوم به وخلافهم عليه وكتاب نهج البلاغة مشحون بذلك وانقطاع ابي عبد الله
سلمان الفارسي اليه في جميع احواله وافعاله وكذلك ابو ذر والمقداد وخلافهم على ابي بكر و
صاحبيه من المعلوم ايضا كما يشهد به السير والاثار والنقلة الاخبار فلا بعد (فلا تعجب) عاقل بما نيه حب
الدنيا وزخارفها الفانية لهؤلاء العقلاء الذين اتبعوا اهواءهم واراء اسلافهم فضلوا واضلوا
عن سواء السبيل وحينئذ ادعى كثير من علمائهم ان الاستدلال بالاجماع لم يتم نظرا الى ما ذكرناه و
تحقق عندهم عدلوا الى القول بان الامامة تثبت باختيار واحد من المسلمين وان كان فاسقا و
يجب على الباقين اتباعه في ذلك ولو جبرا وممن صرح بذلك من علمائهم المتعصبين محمد بن ابي بكر
الاصفهاني ذكره في كتاب الفقه في رد اعتراضات الامامية عليهم في الامامة وغيرها واتجبره
بان مثل هذا العدل لما كان من غير عدل بل من الفاسد الى الافسد التعصب دائرة الاعتراض

[illegible]

وضاقت على هؤلاء مسالك الانقباض اذ يقال لهم كما قبض ابي بكر كم من اختاره فقد وفق الله العلي لعلي من اختاره قبل اختيار صاحبكم كالحسنين ع وسلمان وابي ذر والمقداد وغيرهم فالتحقيق معنا فاذا يقولون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا واما حديث ابي بكر فعلى تقدير تسليمه لا يدل على مدعاهم ايضا لان قول الحاضرين لكنا نظر كما يحمل لنظر في السمعيات يحتمله في العقليات فلم يدل على وجوبها سمعا وقد علم من هذه البيانات ان هؤلاء القوم بعد خلو الاربعة لم يعرفوا لهم اماما مع انهم يوجبون الامامة في كل زمان كما اقتضاه دليلهم وخصوصا حديث من مات فالامة مشتركة في الاجماع على الخطاء حيث لم تنصب لها اماما في كل زمان بعد الخلفاء فانه ينافي ما نقلوه عن النبي لا تجتمع امتي على الخطاء وجعلوه من امتن ادلة الاجماع ويمكن الجواب عن هذا بان الاخلال بنصب امام ليس من الكل بل بعضهم يريد نصبه لكن الباقون لا يوافقون فلم يتحقق الاجماع على الخطاء واما لزوم كون ميتتهم جاهلية فلا مخلص عنه الا بالاعتراف بامامة المهدي عليه السلام وانه موجود الى اخر زمان التكليف

الاصل الخامس المعاد الجسماني

اتفق المسلمون على اثباته وذهب الفلاسفة الى نفيه وقالوا بالروحاني والمراد من الاول اعادة البدن بعد فناء ما كان عليه قبله ليقع دائما او تضرر دائما او منقطع يتعلقان به وذهب جمع من الاشاعرة الى ان المراد منه هو اعادة مثل البدن لا هو نفسه وهو ضعيف جدا واعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد البدني كاستقلاله باثبات الصانع تعالى ووحدته بل انما ثبت على وجه يقطع العقل بوقوعه بمعونة السمع وقد ذكر المحقق الطوسي ره لذلك ادلة الاول ان الله تعالى وعد المكلفين بايصال الثواب على الطاعة بعد الموت وتوعد بالعقاب على المعصية كذلك ولا يمكن ذلك الا بعد الموت فيجب الايفاء بالوعد والوعيد والا لزم الكذب على الصادق تعالى من ذلك علوا كبيرا الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب عليه تعالى البعث بمقتضى حكمته لايصال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية والا لكان ظالما تعالى عن ذلك وتقدس والفرق بين الدليلين ظاهر حيث ان اللازم عن الاول الكذب وعن الثاني الظلم وهذان الدليلان لا يقول بهما الاشاعرة

لابتنائهما

في المعاد الجسماني والدليل عليه

لابتنائهما على الحسن والقبح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد نفوه الثالث
ان المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلعم وكونه امراً ممكناً وقد اخبر الصادق بوقوعه فلا بدّ
من ذلك اما انه ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة التي لم تنعدم بالكلية بحيث يعود البدن
الى ما كان وهو ممكن بالضرورة ولانا نعلم بالضرورة ايضاً ان الاعادة مثل الايجاد ابتداءً
لانها ايجاد ثانٍ فيلزم ان تصح الاعادة والا لاختلف حكم المثلين في اللوازم فلا يكونان مثلين
وهو باطل بالضرورة والتقدير ولان الاعادة لو امتنعت لكان امتناعها اما لنفس ماهية البدن
او لازمها او الامر الخارج عنها لازم والاولان بعد المقدمة تشتركان في امتناع الايجاد ابتداءً ايضاً
وهو ظاهر واما الامر الخارج فاما ان يختص بحال الاعادة او لا يختص فان لم يختص وجب
استحالة وجوده ابتداء لان النسبة الى الحالتين واحدة ولان الامر الخارج ممكن الزوال
فيزول الامتناع الذي كان بسببه فتصح الاعادة وان اختص به فاختصاصه به اما لنفسه او
لغيره فيعود الكلام السابق فيلزم التسلسل واما ان الصادق اخبر بوقوعه فلما ورد في القرآن
العزيز من الايات الدالة على ذلك على وجه لا يقبل التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير
وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وهذه الايات الكريمة كما تدل على المعاد البدني
تدل ايضاً على نفس البدن لا مثله على ما ذهب اليه بعض وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلوداً غيرها وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم ايديهم و
ارجلهم وايضاً هذه تدل على ان المعاد نفس البدن وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحماً وقوله وما من طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى فمن اوتي كتابه بيمينه وقوله تعالى يوم يقوم

الناس

في المعاد الجسماني والدليل عليه

الناس لرب العالمين وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا الآية وقوله تعالى يوم ترونها
تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى
وقوله تعالى يوم يفر المرء من اخيه وقوله تعالى يوم يأتي لا تكلم نفس الا باذنه وقوله تعالى ولا
يشفعون الا لمن ارتضى وقوله يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا وقوله يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة الى غير ذلك من الآيات البينات وحيث تبين بما ذكرنا
ان المعاد البدني من ضروريات الدين وجب على كل مكلف التصديق والايمان به والا لخرج عن
ربقة الايمان وضل في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه واعلم ان منكري المعاد البدني ذكروا
شبها على عدم امكانه فمن اعظمها انه لو اكل الانسان انسانا حتى انه صار جزء بدن المأكول جزء
بدن الآكل او اكله حيوان كذلك وكذا الانسان في مدة حياته قد يختلف حاله من الهزال والسمن
وعكسه ويتبدل في احدهما بعض في الآخر فلو اعيد البدن في هذه المواضع لزم ان يعاقب المطيع
بثواب العاصي وهو محال فالمعاد البدني محال واجيب عن ذلك بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وح فلا يعاد الجزء المأكول مع الآكل
لانه كان زائدا على اجزائه الاصلية بل انما يعاد مع بدن المأكول ان كان مما يعاد وكذا يقال في الجزء السمين
ان كان قد اطاع به لا يعاقب حتى يعذب الهزيل بل يعذب استحقاقه ثم يعاد السمين بعد ذلك ليثاب مع الهزيل
على انه يمكن ان يقال بل يعادان معا لكن يعذب الجزء العاصي ويحصل بردا وسلاما على الطائع
كما جعلت على ابراهيم واما عذاب القبر نعوذ بالله تعالى منه وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع
كالحساب والصراط والميزان وتطاير الكتب ودوام عقاب الكافرين في النار ودوام نعيم المؤمن في الجنة
فلا ريب انه يجب التصديق بها اجمالا لاتفاق الامة عليها وتواتر السمع المتواتر فنكرها يخرج عن الايمان
اما التصديق بتفاصيلها ككون الحساب على صفة كذا والميزان هل هو ميزان حقيقية ام كناية عن العدل
الى غير ذلك من التفاصيل التي طريقها الاحاد فالظاهر ان الجهل بها غير مخل بالايمان وكذا كون
جهنم نعوذ بالله منها تحت الارض وكون الجنة فوق السماء نسأل الله تعالى ان يجعلنا واباءنا وذرياتنا

واهل

في الدعاء على المؤمنين

٧ خ

واهل حرانا اتنا واخواننا المؤمنين والمؤمنات من اهلها وسكانها من غير ان يسبق لنا على ذلك
عذاب بعفو الله سبحانه ولطفه ومنّه ويحشرنا مع محمد وآله الطاهرين ومع الذين انعم الله عليهم من
ورحم الله من نظر الى ما منّ الله سبحانه علينا بجمعه في هذا الكتاب بعين الحقيقة والانصاف و
تنكّب بحقيقة عينيه عن طريق الاعتساف فزاده الله تعالى وايانا ايمانا بما جاء به رسوله الله
تصديقا وايمانا وقد اتفق الفراغ من تأليفها جعلها الله ما كوفا سحر ليلة
الاثنين ثامن شهر ذي قعدة الحرام سنة اربع وخمسين وتسعماة
على يد العبد الذليل الجاني المفتقر الى رحمة ربه العلي زين
الدين بن علي بن احمد العاملي تجاوز الله عنهم و
عن جميع المؤمنين والمؤمنات وعمّ
دعائهم بالمغفرة بالنبي وآله
الطاهرين آمين رب
العالمين

سنة ١٣٤
نمقت هذه النسخة الشريفة على يد الاقل عبد الكريم الشريف الشيرازي غفر ذنوبه في شهر شوال المكرم
اللهم اغفر لكاتبه ولبانيه
بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحیم

مخفی نماناد که رسالهٔ اسرار الصلوة که از تحقیقات زین الملة والدین شهید ثانی است کتابی است
که تا امروز در این باب بدین شیوه تقریر ننموده اند بلکه علمای اخلاق رضوان الله علیهم اجمعین
در این باب نگاشته اند بخوبی این نسخه نیست و چون که از جهت کثرت
انتفاع از قبل از این نوبت متحلی بحلیهٔ انطباع شده بود ولی بسبب کثرت اغلاط
و قلت حجم مطبوع طباع عالیه نگردیده ولذا اقل خدام العلماء چون در مقام طبع
این رسائل برآمد و نسخهٔ مصححه بتصحیح و محشی بحاشیهٔ جناب مستطاب علام
فهام عمدة العلماء الاعلام جناب شریعتمآب آخوند ملا عبد الرسول
بدست آورد ثانیاً در مقام طبع در ضمن این رسائل
مطبوع گردید امید آنکه در نظر
اهل نظر و بصیرت
مقبول
و مرغوب افتد و این فانی بی بضاعت را بدعای خیر
یاد نمایند الاحقر محمد الحسینی
۱۳۰۹
فی سنه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مطلع من اختار من عباده الابرار على خفايا حقايق الاسرار ومودع قلوب اصفيائه من لطائف
المعارف ما تحار فيه البصائر والابصار وجاعل القلوب سببا للنجاة وموضعا للمناجاة
والمبار وذريعة الى ارتفاع الدرجات وتفاوت مراتب العبادات في قبول لوامع الانوار
من مطالع المسار وفتح بمفاتح الغيوب اقفال القلوب عن شاء واختار ورفع حجب السرائر
وجلا ابصار البصائر ففهمت الاشارات ورفعت الاستار فدهشت في مبادى اشراق
نوره الاحداق والانظار والصلوة على نبيه وحبيبه ومعدن سره محمد النبي المختار وعلى
آله الائمة الابرار وصحبه الاخيار صلوة دائمة بدوام الليل والنهار وبعد فان روح
السعادة وبهجتها وروح العبادة ومهجتها وموجب تلقيها بايدى القبول والاحسان ومضاعفة
الثواب بها في دار الجنان والتسبب بها الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر والانتساب بها الى عالم الملكوت والملائكة العزة وتلقى الفيض من عالم الغيب والشهادة
وايجاب القليل منها العظيم الزيادة انما يتم بالاقبال بالقلب في افعالها وحركاتها وسكناتها
على الله تعالى والتفكر في اسرارها وتقلب النفس في خلالها بحسب اختلافها واصنافها و
اطوارها فانها تارة صدق واخلاص وانقطاع واختصاص وتارة تكبير لله تعالى وتمجيد

وثناء

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وثناء وتمجيد وتارة دعاء وابتهال واخرى خضوع وتسافل فى حضرة ذى الجلال وتارة تخشع وتملل على التراب بين يدى رب الارباب وتارة تجديد عهد بكلمة التوحيد وتقرير للاسلام وتذكير بالعهد القديم الماخوذ على الانام وتارة تحية لمقربي حضرته بلفظ السلام الى غير ذلك من دقايق الحقايق التى تظهر للمصلى بفكره الصادق ومن ثم كانت الصلوة ناهية عن الفحشاء موجبة للقرب والترقى كما نطق به القران الحكيم ووردت به الاخبار عن النبى واله عليهم افضل الصلوة و اكمل التسليم وحينئذ فلا بد للمكلف المستيقظ من الاقبال بقلبه عليها والتفكر فى اسرارها والتادب بادابها والا كانت بمنزلة الجسد من غير روح والشجرة من غير ثمرة والعمل من غير غاية وقد ذكرنا فى هذه الرسالة نبذة من اسرارها وزبدة من ادابها واكثرها قد وردت به النصوص عن اهل الخصوص عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات وبها غاية ترقى العامل من مدارجها الى معارج الاسرار والتجليات وهذه الامور وان كانت متفرقة فى تضاعيف النصوص وكلام الكاملين من العلماء العاملين لكن لا يكاد يجمع اطرافها الا عند قليل من الاماجد ولا يطلع على معادنها الا واحد بعد واحد فناسب ان نفردها بجمع اطرافها وسابقها وتهذيب ترتيبها و تقريب معانيها وصارت مع ذلك معززة للرسالتين الشريفتين اللتين اشتملت احديهما على واجب الصلوة وهى الالفية والاخرى على مندوبها وهى النفلية وهذه على اسرارها القلبية وسميتها بالتنبيهات العلية على وظائف الصلوة القلبية ورتبتها بترتيب الفاتحة على مقدمة وفصول ثلثة وخاتمة **اما المقدمة** فتشتمل على ثلثة مطالب **الاول** فى تحقيق معنى القلب الذى ينبغى احضاره فى اوقات العبادات وبسببه تتفاوت مراتب العبادات فى الدرجات **اعلم** ان القلب يطلق على معنيين احدهما اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف وفى ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه وهذا المعنى من القلب موجود للبهائم بل للميت وليس هو المراد فى هذا الباب ونظائره والمعنى الثانى لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق وتلك اللطيفة هى المعبر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح ثالثة وبالانسان

ايضا

في تحقيق معنى القلب

من تعرض له

ايضا وهي المدرك العالم العارف وهي المخاطب في المطالب والمعاتب ولها علاقة مع القلب الجسماني
وقد تحيرت عقول اكثر الخلق في ادراك وجه علاقته وان تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام
والاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمكن بالمكان وشرح ذلك
يخرج عن غرض الرسالة وحيث يطلق القلب في الكتاب والسنة فالمراد منه هذا المعنى الذي
يفقه ويعلم وقد يكنى عنه بالقلب في الصدر كما قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور وذلك لما عرفت من العلاقة الواقعة بينها وبين جسم القلب فانها و
ان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول
بالقلب وكانه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها (عاملها د ل) ولذلك شبه بعض العلماء القلب بالعرش و
الصدر بالكرسي واراد به انه مملكته والمجرى الاول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش
والكرسي بالنسبة الى الله تعالى ولا يستقيم هذا التشبيه الا من بعض الوجوه كما لا يخفى وهذا
المعنى من القلب في الجسد بمنزلة الملك وله فيه جنود واعوان واضداد واوصاف وله قبول
للاشراق والظلمة كالمراة الصافية التي تقبل انطباع الصور والاشكال المقابلة لها وتقبل
الظلمة والافساد (والفساد ن) والبعد عن الاعداد لذلك بسبب العوارض الخارجة المنافية لجوهرها وربما
وصل اشراقه واستنارته الى حد يحصل فيه جلية الحق وتنكشف فيه حقيقة الامر المطلوب و
والى مثل هذا القلب الاشارة (اشار د ل) بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قلبه وبقوله
من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ ومثال الاثار المذمومة الواصلة اليه المانعة
له من الاستنارة وقبول الاشراق (الاشراق د ل) مثال دخان مظلم يتصاعد الى مراة ولا تزال تتراكم عليه مرة
بعد اخرى الى ان يسود ويظلم ويصير بالكلية محجوبا عن الله تعالى وهو الطبع والرين اللذان
اشار الله تعالى اليهما في قوله ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون
ربط عدم السماع والطبع بالذنوب كما ربط السماع بالتقوى في قوله واتقوا الله ويعلمكم الله
وقال تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فمهما تراكمت الذنوب طبع على القلب وعند

في تحقيق معنى القلب

٥

ذلك يعني عن ادراك الحق وصلاح الدين ويتهاون بالاخرة ويستعظم امر الدنيا ويصير مقصور

الهم عليه واذا قرع سمعه امر الاخرة وما فيها من الاخطار دخل من اذن وخرج من اخرى ولم

يستقر في القلب ولم يحركه الى التوبة والتدارك وهو معنى اسوداد القلب بالذنوب كما نطق به القران

والسنة كما في قوله صلى الله عليه وآله قلب المؤمن اجرد فيه سراج يزهر وقلب الكافر اسود منكوس وقول الباقر عليه السلام

ان القلوب ثلثة قلب منكوس لا يعي شيئا من الخير وهو قلب الكافر وقلب فيه نكتة سوداء فالخير

والشر فيه يختلجان فايهما كانت منه غلبة غلب عليه وقلب مفتوح فيه مصابيح تزهر لا يطفأ نوره

الى يوم القيمة فانظر الى قوله عليه السلام لا يطفأ نوره الى يوم القيمة فان هذا حكم نور القلب بالمعنى الثاني

لانه باق وان خرب البدن بخلاف الاول كما حقق في موضع آخر وروى زرارة عن ابي جعفر عليه السلام

قال ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فان اذنب ذنبا خرج في تلك النكتة نكتة سوداء فان

تاب ذهب ذلك السواد وان تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض فاذا غطى

البياض لم يرجع صاحبه الى خير ابدا وهو قول الله عز وجل كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون

وقال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فاخبر

ان جلاء القلب يحصل بالذكر وان المتقين هم المتذكرون فالتقوى باب الذكر والذكر باب

الكشف والكشف باب الفوز الاكبر واعلم ان القلب مثاله مثال الحصن والشيطان عدو يريد ان

يدخل الحصن ويملكه ويستولي عليه ولا يقدر على حفظ الحصن من العدو الا بحراسة ابواب

الحصن ومداخله ومواضع ثلمه فينبغي الاهتمام بمعرفة ذلك وتفصيله مما يطول الكلام فيه

ويخرج عن الغرض والامر الجامع له الاقبال على الله تعالى وتخيل انك واقف بين يديه فان لم تكن

تراه فانه يراك كما ورد في الخبر فاذا استشعرت بذلك وتحققه وعلمت به انسدت الابواب دون وسوسة

اللعين واقبل القلب على الله تعالى وتفرغ للعبادة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله ان العبد اذا اشتغل

بالصلوة جائه الشيطان فقال له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل ان يدري كم صلى ومن ههنا

ظهر لك ان مجرد التلفظ بالذكر باللسان ليس هو الزاجر للشيطان بل لا بد معه من عمارة القلب

بالتقوى

في تحقيق معنى القلب

بالقوى ويظهره من الصفات المذمومة التي هي اعوان ابليس وجنوده والا فالذكر من ابوى
مداخل الشيطان وكذلك غيره من العبادات ولذلك قال الله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فخصص ذلك بالمتقي وتامل انت في منتهى ذكرك
وعبادتك وافضل اعمالك وهو الصلوة فليس الخبر كالعيان فراقب قلبك اذا كنت في الصلوة
كيف تجاذبه الشياطين في الاسواق والبساتين وحساب المعاملين وجواب المعاندين و
غيرهم وكيف تمر بك في اودية الدنيا ومهالكها حتى انك لا تتذكر ما نسيته من فضول الدنيا
الا في صلوتك ولا تزدحم الشياطين على قلبك الا اذا صليت فلا جرم لا يطرد عنك الشيطان
بمجرد صورة العبادة وان تادى بها الواجب عليك وخرجت عن عهدة الامر الالهي بل لابد
في دفعه مع ذلك من اصول اخر واصلاح الباطن من الرذائل التي هي اعوانه وجنوده والا
لم يزد الا مرضا كما ان الدواء قبل الاحتماء لا يزيد المريض الا مرضا او الما وبعد ذلك يتصف
بالفضائل وح يصير قلبه قابلا للاقبال مشفقا من التفريط والاهمال قال الله تعالى الا
بذكر الله تطمئن القلوب فاجعل هذه العلامة بينك وبين استقامة قلبك واقبالها وفقنا
الله واياك على بساط الاستقامة بمحمد واله ولنقتصر من بحث القلب على هذا القدر مناسبة
للاختصار **المطلب الثاني** في الاستشهاد على ما ينبغي من احضار القلب في حال العبادة
سيما الصلوة التي هي عمود الدين وراس الاعمال قال الله تعالى الذين هم في صلوتهم خاشعون
وقال تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ذمهم على الغفلة عنها مع كونهم
مصلين لا لانهم سهوا عنها وتركوها وقال تعالى والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة
يفعلونه في حال وجل قلوبهم والاتصاف بالوجل حالة العمل مستلزم لحضور القلب على اتم
وجه وقال النبي الصلوة ميزان من وفى استوفى وقال يا عبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك وقال ص في فضل اتمامها ان الرجلين من امتي يقومان في الصلوة وركوعهما و
سجودهما واحد وان ما بين صلوتيهما ما بين السماء والارض وقال ص اما يخاف الذي يحول وجهه

في الصلوة

تحقيق حضور القلب في الصلوة

فی اعتبار خضوع القلب فی العبادة

فی الصلوة ان یحوّل الله وجهه وجه حمار وقال ع من صلّی رکعتین لم یحدّث فیهما نفسه بشیء
من الدنیا غفر الله له ذنوبه وعنه صلی الله علیه وآله من حبس نفسه فی صلوة فریضة فاتمّ
رکوعها وسجودها وخشوعها ثم مجّد الله عزّ وجلّ وعظّمه وحمده حتی یدخل وقت صلوة فریضة
اخری لم یقطع بینهما کتب الله له کاجر الحاجّ المعتمر وکان من اهل علیین وعنه صلی الله علیه وآله
انّ من الصلوة لما یقبل نصفها وثلثها وربعها وخمسها الی العشر وانّ منها لما تلفّ کما یلفّ الثوب
الخلق فیضرب بها وجه صاحبها وانّما لک من صلوتک ما اقبلت علیه بقلبک وعن ابی جعفر
علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله اذا قام العبد المؤمن فی صلوته نظر الله الیه او قال
اقبل الله علیه حتی ینصرف واظلّته الرحمة من فوق راسه الی افق السماء والملئکة تحفّه من حوله
الی افق السماء ووکّل الله به ملکا قائما علی راسه یقول ایّها المصلّی لو تعلم من ینظر الیک ومن تناجی
ما التفتّ ولا زلت من موضعک ابدا وقال الصادق علیه السلام لا یجتمع الرغبة والرهبة فی قلب الّا
وجبت له الجنّة فاذا صلّیت فاقبل بقلبک علی الله عزّ وجلّ فانّه لیس من عبد مؤمن یقبل بقلبه علی الله
عزّ وجلّ فی صلوته ودعائه الّا اقبل الله علیه بقلوب المؤمنین وایّده مع مودّتهم ایّاه بالجنّة
وعن ابی حمزة الثمالی قال رایت علی بن الحسین علیهما السلام یصلّی فسقط رداؤه من منکبه فلم یسوّه
حتی فرغ من صلوته قال فسألته عن ذلک فقال ویحک اتدری بین یدی من کنت انّ العبد لا
یقبل منه صلوة الّا ما اقبل فیها بقلبه فقلت جعلت فداک هلکنا فقال کلّا انّ الله یتمّ ذلک بالنوافل
وعن الفضیل بن یسار عن ابی جعفر وابی عبد الله علیهما السلام انّهما قالا انّما لک من صلوتک ما
اقبلت علیه فیها فان اوهمها کلّها او غفل عن ادابها لفّت فضرب بها وجه صاحبها وروی زرارة
عن ابی جعفر ع قال اذا قمت فی الصلوة فعلیک بالاقبال علی صلوتک فانّما لک منها ما اقبلت
علیه بقلبک ولا تعبث فیها بیدک ولا براسک ولا بلحیتک ولا تحدّث نفسک ولا تتثاب فیها
ولا تتمطّ الحدیث وروی الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا کنت فی صلوتک فعلیک بالخشوع
والاقبال علی صلوتک فانّ الله تعالی یقول والذین هم فی صلوتهم خاشعون وعنه علیه السلام انّه

کان

في اعتبار حضور القلب في العبادة

٨

كان علي بن الحسين عليه السلام اذا قام الى الصلوة تغير لونه فاذا سجد لم يرفع راسه حتى يرفض عرقا و
كان ع اذا قام في الصلوة كانه ساق شجرة لا يتحرك منه الا ما حركت الريح منه وعن ابي جعفر ع قال
ان اول ما يحاسب به العبد الصلوة فان قبلت قبل ما سواها ان الصلوة اذا ارتفعت في وقتها
رجعت الى صاحبها وهي بيضاء مشرقة تقول حفظتني حفظك الله واذا ارتفعت في غير وقتها
بغير حدودها رجعت الى صاحبها وهي سوداء مظلمة تقول ضيعتني ضيعك الله وروى العيص بن
القسم عن ابي عبد الله انه قال والله انه ليأتي على الرجل خمسون سنة وما قبل الله منه صلوة
واحدة فاي شيء اشد من هذا والله انكم لتعرفون من جيرانكم واصحابكم من لو كان يصلي لبعضكم
ما قبلها منه لاستخفافه بها ان الله عز وجل لا يقبل الا الحسن فكيف يقبل ما يستخف به
وعن ابي الحسن الرضا ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يقول طوبى لمن اخلص لله العبادة والدعا
ولم يشغل قلبه بما تراه عيناه ولم ينس ذكر الله بما تسمع اذناه ولم يحزن صدره بما اعطي غيره و
روى سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ليبلوكم ايكم احسن عملا
قال ليس يعني اكثر عملا ولكن اصوبكم عملا وانما الاصابة خشية الله تعالى والنية الصادقة ثم
قال الابقاء على العمل حتى يخلص اشد من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه احد
الا الله عز وجل والنية افضل من العمل الا وان النية هي العمل ثم تلى قوله عز وجل قل كل يعمل على
شاكلته يعني على نيته وبهذا الاسناد قال سألته عن قول الله عز وجل الا من اتى الله بقلب سليم
قال السليم الذي يلقى ربه وليس فيه احد سواه وقال وكل قلب فيه شك او شرك فهو ساقط
وانما ارادوا بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة وعن ابان بن تغلب قال كنت صليت خلف
ابي عبد الله ع بالمزدلفة فلما انصرف التفت الي فقال يا ابان الصلوة الخمس المفروضات من اقام
حدودهن ولم يحافظ على مواقيتهن اتى الله ولا عهد له ان شاء عذبه وان شاء غفر له والاخبار
في ذلك كثيرة فلنقتصر على هذا القدر واعلم انه قد استفيد منها ان قبول الصلوة موقوف على
الاقبال بالقلب عليها والالتفات عما سوى الله فيها وان قبولها يوجب قبول ما سواها من

الاعمال

في اعتبار حضور القلب في العبادة

الاعمال وح فالاهتمام بهذه الصفة امر مهم والغفلة عنها خسارة عظيمة وانحطاط قوي وغفلة قد ينحيث يذاب نفسه في الطاعة ويقوم بها اناء الليل واطراف النهار ثم لا يجد بذلك ثمرة ولا يستفيد به فائدة قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا خصوصا اذا ضم الى ذلك ما ورد ان الصلوة اذا ردت رد سائر عمله كما انها اذا قبلت قبل سائر عمله فنسئل الله تعالى ان يمن علينا من فضله العميم بدوام الاقبال وقبول الاعمال **المطلب الثالث** في بيان الدواء النافع في حضور القلب اعلم ان المؤمن لا بد ان يكون معظما لله وخائفا له وراجيا منه ومستحييا من تقصيره فلا ينفك عن هذه الاحوال بعد ايمانه وان كانت قوتها عنده بقدر قوة يقينه فانفكاكه عنها في الصلوة لا سبب له الا تفرق الفكر وتقسم الخاطر وغيبة القلب عن المناجاة والغفلة عن الصلوة ولا يلهي عن الصلوة الا الخواطر الواردة الشاغلة فالدواء في احضار القلب هو دفع تلك الخواطر ولا يدفع الشيء الا بدفع سببه وسبب توارد الخواطر اما ان يكون امرا خارجا او امرا في ذاته باطنا اما الخارج فما يقرع السمع او يظهر للبصر فان ذلك قد يختطف الهم حتى يتبعه ويتصرف فيه ثم يجر منه الفكر الى غيره ويتسلسل ويكون الابصار سببا للافتكار ثم يصير بعض تلك الافكار سببا للبعض الاخر ومن قويت نيته وعلت همته لم يلهه ما يجري على حواسه ولكن الضعيف لا بد ان يتفرق به فكره فعلاجه قطع هذه الاسباب بان يغض بصره او يصلي في بيت مظلم او لا يترك بين يديه ما يشغل حسه او يقرب من حائط عند صلوته حتى لا تتسع مسافة بصره ويحترز من الصلوة على الشوارع وفي المواضع المنقوشة المصنوعة وعلى الفرش المزينة ولذلك كان المتعبدون يتعبدون في بيت صغير مظلم سعته بقدر ما يمكن الصلوة فيه ليكون ذلك اجمع للهم وينبغي ان لا يعدل الى غض العينين ما وجد السبيل الى القيام بوظيفة النظر وهي جعله قائما الى موضع سجوده وغيره من الامور المعلومة شرعا فان تعذر القيام بها مع فتحهما فالغض اولى لان الفائت من وظيفة الصلوة وصفها بتقسم الخاطر اعظم منه مع الاغلاق

بوظيفة

في الدواء النافع لحضور القلب

١٠

بوظيفة النظر وليخطر بباله عند نظره الى موضع سجوده انه واقف بين يدي ملك عظيم يراه
ويطلع على سريرته وباطن قلبه وان كان هو لا يراه وان التوجه اليه لا يكون الا بوجه القلب
دون وجه الراس مثال ومضاف بالتبع وانه يخاف ان ولاه ظهر قلبه ان يطرده عن باب كرمه
ويسلبه عن مقام خدمته ويبعده عن جناب قدسه ومقدس حضرته وكيف يليق بالعبد
ان يقف بين يدي سيده ويوليه ظهره ويجعل فكره في غير ما يطلبه منه لا ريب في ان هذا
العبد مستحق للخذلان مستوجب للحرمان في الشاهد الخسيس والقياس البعيد فكيف في
المقصد الاصلي والملك الحقيقي وقد ورد في الحديث ان الله لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر
الى قلوبكم فبهذا ونظائره يجتمع الهمة ويصفو القلب ويختص بالنظر الا الامور الخارجية واما
الاسباب الباطنة فانها اشد فان من تشعبت به الامور في اودية الدنيا لم ينحصر فكره في فن
واحد بل لا يزال يطير من جانب الى جانب وغض البصر لا يغنيه فان ما وقع في القلب كاف في
الشغل فهذا طريقه ان يرد النفس قهرا الى فهم ما يقرؤه في الصلوة ويشغلها به عن غيره ويعينه
على ذلك ان يستعد قبل التحريم بان يجدد على نفسه ذكر الاخرة وموقف المناجا وخطر المقام
بين يدي الله تعالى وهول المطلع ويفرغ قلبه قبل التحريم بالصلوة عما يهمه فلا يترك لنفسه
شغلا يلتفت اليه خاطره فهذا طريق تسكين الافكار فان كان لا يسكن هائج افكاره بهذا الدواء
المسكن فلا ينجيه الا المسهل الذي يقمع مادة الداء من اعماق العروق وهو ان ينظر في الامور
الشاغلة الصارفة له من احضار القلب ولا شك انها تعود الى مهماته وانها انما صارت مهمة
لشهواته فيعاقب نفسه بالنزوع عن تلك الشهوات وقطع تلك العلائق وكل ما يشغله عن
صلوته فهو ضد دينه وجند ابليس عدوه فامساكه اضر عليه من اخراجه فيتخلص عنه باخراجه
وقد روي ان بعضهم صلى في حائط له فيه شجرة فاعجبه دبسي طائر في الشجرة يلتمس مخرجا فاتبعه
نظره ساعة لم يدر كم صلى فجعل حائطه صدقة ندما ورجاء للعوض عما فاته وهكذا كانوا
يفعلون قطعا لمادة الفكر وكفارة لما جرى من نقصان الصلوة وكان بعضهم اذا فاته

صلوة

صلوة في جماعة الى تلك الليلة واخر صلوة المغرب حتى طلع كوكبان فاعتق رقبتين و
فاتت الاخر ركعتا الفجر فاعتق رقبة فيكون كل ذلك مجاهدة للنفس ومناقشة لها في الغفلة عما فيه
حظها فهذا هو الدواء القامع لمادة العلة ولا يغني غيره فان ما ذكرناه من التلطف بالتسكين
والرد الى فهم الذكر ينفع في الشهوات الضعيفة والهمم التي لا تشغل الا حواشي القلب فاما الشهوة
القوية المرهقة فلا ينفع فيها التسكين بل لا تزال تجاذبها وتجاذبك ثم تغلبك وتنقضي جميع
صلاتك في شغل المجاذبة ومثاله رجل تحت شجرة اراد ان يصفو له فكره فكانت اصوات العصافير
تشوش عليه فلم يزل يطيرها بخشبة هي بيده ويعود الى فكره فتعود العصافير فيعود الى
التنفير بالخشبة فقيل له ان اردت الخلاص فاقلع الشجرة فكذلك شجرة الشهوة اذا استعلت
وتفرقت اغصانها انجذبت اليها الافكار انجذاب العصافير الى الاشجار وانجذاب الذباب
الى الاقذار والشغل يطول في دفعها فان الذباب كلما ذب آب ولاجله سمي بالذباب
فكذا الخواطر وهذه الشهوات كثيرة وقلما يخلو العبد عنها ويجمعها اصل واحد وهو حب
الدنيا وذلك راس كل خطيئة واساس كل نقصان ومنبع كل فساد ومن انطوى باطنه
على حب الدنيا حتى مال الى شيء منها لا ليتزود منها ويستعين بها على الاخرة فلا يطمعن في ان
يصفو له لذة المناجاة في الصلوة فان من فرح بالدنيا فلا يفرح بالله وبمناجاته فان كانت
الدنيا قرة عينه انصرف لا محالة اليها همته وهمة الرجل مع قرة عينه ولكن مع هذا فلا ينبغي
ان يترك المجاهدة ورد القلب الى الصلوة وتقليل الاسباب الشاغلة واما من كانت
الدنيا معه وليس هو معها وانما يصرفها حيث امره الله تعالى ويستعين بها على طاعة الله
ويتزود منها الى الاخرة وهمته مجتمعة فيما يبقى ويجعلها من اسباب الكمال ومقدماته
فلا باس عليه فهذا قال ﷺ نعم العون على تقوى الله الغنى الا ان ذلك محل الغرور وموضع تلبيس
ابليس عليه لعنة الله فليحذر المستيقظ عند ذلك ولا يزال يراجع عقله ويمتحن قلبه حذرا
من ان يدخل عليه الخطر والكدر وهو لا يشعر ولا برهان على ذلك اقوى من الوجدان فهذا

فى الدواء النافع لحضور القلب

١٢

هو الدواء ولمرارته استبشعه اكثر الطباع وبقيت العلة مزمنة وصار الداء عضالا حتى ان الاكابر اجتهدوا ان يصلوا ركعتين لا يحدثون فيهما انفسهم بامور الدنيا فعجزوا عن ذلك فاذا لا مطمع فيها لامثالنا وليته يسلم من الصلوة شطرها او ثلثها عن الوسواس فنكون ممن خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وعلى الجملة فهمة الدنيا وهمة الاخرة فى القلب مثل الماء الذى يصب فى قدح مملو بالخل فبقدر ما يدخل من الماء يخرج من الخل ولا يجتمعان فقد تم بهذه الجملة وفقك الله وايانا الى الرشاد ووفقنا على مناهج السداد فهذا ما يتعلق به الغرض من المقدمة

الفصل الاول فى المقدمات وهى واجبة ومندوبة فالواجبة الطهارة وازالة النجاسة وستر العورة والمكان الذى يصلى فيه والوقت والقبلة والمندوبة كثيرة كالمسجد والاذان والاقامة والتوجه بست تكبيرات ولكل واحدة من هذه المقدمات وظائف قلبية واسرار خفية يطلع عليها بصفاء العقل وحضور القلب فيما نذكره من الوظائف كالمدرج الى اسرار ما ورد والمرقاة الى غيره من دقايق العبادة **اما الطهارة** فليستحضر فى قلبه ان تكليفه فيها بغسل الاطراف الظاهرة وتنظيفها لاطلاع الناس عليها ولكون تلك الاعضاء مباشرة للامور الدنيوية منهمكة فى الكدورات الدنية فلان يطهر مع ذلك قلبه الذى هو موضع نظر الحق فانه لا ينظر الى صوركم ولكن ينظر الى قلوبكم ولانه الرئيس الاعظم لهذه الجوارح والمستخدم لها فى تلك الامور المبعدة عن جنابه تعالى وتقدس اولى واحرى بل هذا تنبيه واضح على ذلك وبيان شاف على ما هنالك وليعلم ان تطهير تلك الاعضاء عند الاشتغال بعبادة الله تعالى والاقبال عليه والالتفات عن الدنيا من المحيط بالقلب والحواس ليتلقى السعادة فى الاخرة ان الدنيا والاخرة ضرتان كلما قربت من احديهما بعدت عن الاخرى فلذلك امر بالتطهير من الدنيا عند الاشتغال والاقبال على الاخرة وامر فى الوضوء بغسل الوجه لان التوجه والاقبال بوجه القلب على الله تعالى به وفيه اكثر الحواس الظاهرة التى هى اعظم الاسباب الباعثة على مطالب الدنيا فامر بغسله ليتوجه به وهو خال من تلك الادناس ويترقى

فى اسرار الطهارة ومهماتها

بذلك

بذلك الى تطهير ما هو الركن الاعظم في القياس ثم امر بغسل اليدين لمباشرتهما اكثر احوال الدنيا
الدنية والشهوات الطبيعية ثم بمسح الراس لان فيه القوة المفكرة التي يحصل بواسطتها القصد الى
تناول المرادات الطبيعية وتنبعث الجوارح الى الاقبال على الامور الدنيوية المانع من الاقبال على
الاخرة السنية ثم بمسح الرجلين لان بهما يتوصل الى مطالبه ويتوسل الى تحصيل مآربه على نحو
ما ذكر في باقي الاعضاء وح فيسوغ له الدخول في العبادة والاقبال عليها فائزا بالسعادة
وامر في الغسل بغسل جميع البشرة لان ادنى حالات الانسان واشدها تعلقا وتمكنا بالملكات
الشهوية حالة الجماع وموجبات الغسل والجميع بدنه مدخل في تلك الحالة ولهذا قال صلى الله
عليه واله ان تحت كل شعرة جنابة فحيث كان جميع بدنه بعيدا من المرتبة العلية منغمسا في اللذات
الدنية كان غسله اجمع من اهم المطالب الشرعية ليتاهل لمقابلة الجهة الشريفة والدخول
في العبادة المنيفة ويبعد عن القوى الحيوانية واللذات الدنياوية ولما كان للقلب من ذلك
الحظ الاوفر والنصيب الاكمل كان الاشتغال بتطهيره من الرذائل والتوجهات المانعة من ذلك
الفضائل اولى من تطهير تلك الاعضاء الظاهرة عند اللبيب العاقل وامر في التيمم بمسح تلك
الاعضاء بالتراب عند تعذر غسلها بالماء الطهور وضعا لتلك الاعضاء الرئيسة وهضما
لها بتلبسها باثر التربة الخسيسة وهكذا يخطر ان القلب اذا لم يكن (يمكن له) تطهيره من الاخلاق الرذيلة
وتحليته بالاوصاف الجميلة فليقمه في مقام الهضم والازدراء وليقعد ببساط الذل والاغضاء عسى
ان يطلع عليه مولاه الرحيم وسيده الكريم وهو منكسر متواضع فيهب نفحة من نفحات نوره اللامع
فانه عند القلوب المنكسرة كما ورد في الاثر فرقة من هذه الاشارات ونحوها الى ما يوجب تلك
الاقبال وتلافي ما سلف من الاهمال ومن الاسرار الواردة في الاثر من نظائر ذلك قول الصادق ع
اذا اردت الطهارة فتقدم الى الماء تقدمك الى رحمة الله تعالى فان الله قد جعل الماء مفتاح
قربته ومناجاته ودليلا الى بساط خدمته وكما ان رحمته تطهر ذنوب العباد كذلك النجاسات الظاهرة
يطهرها الماء لا غير قال الله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته وانزلنا من السماء

في اسرار الوضوء والغسل والتيمم

14

ماءً طهوراً وقال عزّ وجلّ وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ افلا يؤمنون فكما احيى به كلّ شيء من نعيم
الدنيا كذلك بفضله ورحمته جعل حيوة القلوب بالطاعات وتفكّر في صفاء الماء ورقّته
وطهوره وبركته ولطيف امتزاجه بكلّ شيء وفي كلّ شيء واستعمله في تطهير الاعضاء التي امرك
الله بتطهيرها وأت باداءها في فرائضه وسننه فانّ تحت كلّ واحدة منها فوائد كثيرة اذا
استعملتها بالحرمة انفجرت لك عين فوائده عن قريب ثمّ عاشر خلق الله تعالى كامتزاج الماء
بالاشياء يؤدّي الى كلّ شيء حقّه ولا يتغيّر عن معناه معتبراً لقول رسول الله صلعم مثل المؤمن الخالص
كمثل الماء ولتكن صفوتك مع الله تعالى في جميع طاعاتك كصفوة الماء حين انزله من السماء
وسمّاه طهوراً وطهّر قلبك بالتقوى واليقين عند طهارة جوارحك بالماء وفي علل ابن
شاذان عن الرضا انّما امر بالوضوء ليكون العبد طاهراً اذا قام بين يدي الجبّار عند مناجاته
ايّاه مطيعاً له فيما امره نقيّاً من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس
وتذكية الفؤاد للقيام بين يدي الجبّار وانّما وجب على الوجه واليدين والرأس والرجلين
لانّ العبد اذا قام بين يدي الجبّار فانّما ينكشف من جوارحه ويظهر ما وجب فيه الوضوء وذلك
انّه بوجهه يسجد ويخضع وبيده يسأل ويرغب ويرهب ويتبتّل وبراسه يستقبله في ركوعه
وسجوده وبرجليه يقوم ويقعد وامر بالغسل من الجنابة دون الخلاء لانّ الجنابة من نفس
الانسان وهي شيء يخرج من جميع جسده والخلاء ليس هو من نفس الانسان انّما هو غذاء يدخل
من باب ويخرج من باب واما ازالة النجاسة فالكلام فيها نحو الكلام في الطهارة في التذكير
بتطهير القلب من نجاسة الاخلاق ومساويها فانّك اذا امرت بتطهير ظاهر الجلد وعن القشر
وبتطهير الثياب وهي ابعد من ذاتك فلا تغفل عن تطهير لبّك الذي هو ذاتك وهو قلبك
فاجتهد له تطهيراً بالتوبة والندم على ما فرّط وتصميم العزم على ترك العود في المستقبل
وطهّر بها باطنك فانّه موقع نظر المعبود وتذكّر بتخليك لقضاء الحاجة نقصك وحاجتك
وما تشتمل عليه من الاقذار وما في باطنك وانت تزيّن ظاهرك للناس والله تعالى مطّلع

على

في اسرار ازالة النجاسة

١٥

على خبث باطنك وخسة حالك واشتغل باخراج نجاسات الباطن والاخلاق الداخلة في الاعماق المفسدة لك على الاطلاق فتستريح نفسك عند اخراجها ويسكن قلبك من دنسها ويخف لبك عن ثقلها وتصلح للوقوف على بساط الخدمة والتأهل للمناجات ولا تستر ما ظهر منك فلا بد ان يظهر عليك ما بطن لان الطبيعة تظهر ما يكون فيها فتفتضح بما سترته عن الناس كما يفعل الله بكل مدلس قال الصادق ع سمى المستراح مستراحا لاستراحة النفس من اثقال النجاسات واستفراغ الكثافات والقذر فيها والمؤمن يعتبر عندها ان الخالص من حطام الدنيا كذلك تصير عاقبته فيستريح بالعدول عنها وتركها ويفرغ نفسه وقلبه عن شغلها ويستنكف عن جمعها واخذها استنكافه عن النجاسة والغائط والقذر ويتفكر في نفسه المكرمة في حال كيف تصير ذليلة في حال ويعلم ان التمسك بالقناعة والتقوى يورث له راحة الدارين وان الراحة في هوان الدنيا والفراغ من التمتع بها وفي ازالة النجاسات من الحرام والشبهة فيغلق عن نفسه باب الكبر بعد معرفته (… [illegible] في حال كيف صيرت ذليلة في حال) اياها ويفر من الذنوب ويفتح باب التواضع والندم والحياء ويجتهد في اداء اوامره واجتناب نواهيه طلبا لحسن المآب وطيب الزلفى ويسجن نفسه في سجن الخوف والصبر والكف عن الشهوات الى ان يتصل بامان الله في دار القرار ويذوق طعم رضاه فان المعول ذلك وما عداه لا شيء

وفي نسخة العفة

واما ستر العورة فاعلم ان معناه تغطية مقابح بدنك عن ابصار الخلق فان ظاهر بدنك موضع نظر الخلق فما رأيك في عورات باطنك ومقابح سرائرك التي لا يطلع عليها الا ربك فاحضر تلك المقابح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقق انه لا يستر عن عين الله ساتر وانما يسترها ويكفرها الندم والحياء والخوف فتستفيد باحضارها في قلبك انبعاث جنود الخوف والحياء من مكامنها فتذل به نفسك ويستكين تحت الخجلة قلبك وتقوم بين يدي الله تعالى قيام العبد المجرم المسيء الآبق الذي ندم فرجع الى مولاه ناكسا رأسه من الحياء والخوف قال الصادق عليه السلام ازين اللباس للمؤمنين لباس التقوى وانعمه الايمان فان الله تعالى عز وجل ولباس التقوى ذلك خير واما اللباس الظاهر فنعمة من الله

ليستر

في اسرار ستر العورة

اع

يستر بها عورات بني ادم وهي كرامة اكرم الله بها عباده من ذرية ادم ع مالم يكرم غيرهم و
هي للمؤمنين آلة لاداء ما افترض الله عليهم وخير لباسك مالا يشغلك عن الله عز وجل بل
يقربك من شكره وذكره وطاعته ولا يحملك فيها على العجب والرياء والتزين والمفاخرة
والخيلاء فانها من آفات الدين ومورثة القسوة في القلب واذا لبست ثوبك فاذكر ستر الله تعالى
عليك ذنوبك برحمته والبس باطنك بالصدق كما البست ظاهرك بثوبك وليكن باطنك
في ستر الرهبة وظاهرك في ستر الطاعة واعتبر بفضل الله عز وجل حيث خلق اسباب اللباس
لستر العورات الظاهرة وفتح ابواب التوبة والانابة ليستر بها العورات الباطنة من الذنوب
واخلاق السوء ولا تفضح احداً حيث ستر الله عليك اعظم منه واشتغل بعيب نفسك و
اصفح عما لا يعنيك حاله وامره واحذر ان تفني عمرك بعمل غيرك ويتجر برأس مالك غيرك
وتهلك نفسك فان نسيان الذنوب من اعظم عقوبة الله تعالى في العاجل واوفر اسباب
العقوبة في الآجل وما دام العبد مشتغلاً بطاعة الله ومعرفة عيوب نفسه وترك
ما يشين في دين الله فهو بمعزل عن الآفات خائض في بحر رحمة الله عز وجل يفوز
بجواهر الفوائد من الحكمة والبيان وما دام ناسياً لذنوبه جاهلاً بعيوبه راجعاً الى
حوله وقوته لا يفلح اذاً ابداً واما المكان فاستحضر فيه انك كائن بين يدي ملك الملوك

في اسرار المكان

تريد مناجاته والتضرع اليه والتماس رضاه ونظره اليك بعين الرحمة فاطلب مكاناً
يصلح لذلك كالمساجد الشريفة والمشاهد المطهرة مع الامكان فانه تعالى جعل تلك
المواضع محل الاجابة ومظنة لقبوله ورحمته ومعدناً لرضوانه ومغفرته على مثال
حضرة الملوك الذين يجعلونها وسيلة لذلك فادخلها ملازماً للسكينة والوقار
مراقباً للخشوع والانكسار سائلاً ان يجعلك من خواص عباده وان يلحقك بالصالحين
منهم وراقب الله كأنك على الصراط جائز وكن متردداً بين الخوف والرجاء وبين القبول
والطرد فيخشع حينئذ قلبك ويخضع لبك وتتأهل لان تفيض عليك الرحمة و

في اسرار المكان والمصلّى

بيد العاطفة وتزعالك عن العناية قال الصادق ع اذا بلغت باب المسجد فاعلم انك قصدت
ملكاً عظيماً لا يطأ بساطه الا المطهرون ولا يؤذن لمجالسته الا الصديقون وهب
القدوم الى بساط خدمة الملك هيبة الملك فانك على خطر عظيم ان غفلت واعلم انه قادر
على ما يشاء من العدل والفضل معك وبك فان عطف عليك بفضله ورحمته قبل منك
يسير الطاعة واجزل لك عليها ثواباً كثيراً وان طالبك باستحقاقه الصدق والاخلاص
عدلاً بك حجبك ورد طاعتك وان كثرت وهو فعال لما يريد واعترف بعجزك وتقصيرك و
انكسارك وفقرك بين يديه فانك قد توجهت للعبادة له والمؤانسة به واخل قلبك عن
كل شاغل يحجبك عن ربك فانه لا يقبل الا الاطهر والاخلص فان ذقت من حلاوة مناجاته
ولذيذ مخاطباته وشربت بكأس رحمته وكراماته من حسن اقباله واجاباته فقد صلحت
لخدمته فادخل فلك الاذن والامان والا فقف وقوف مضطر قد انقطع عنه الحيل و
قصر عنه الامل وقضى عليه الاجل فاذا علم الله من قلبك صدق الالتجاء اليه نظر اليك
بعين الرأفة والرحمة واللطف والعطف ووفقك لما يحب ويرضى فانه كريم يحب الكرامة
لعباده المضطرين اليه قال الله تعالى امّن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء واما الوقت
فاستحضر عند دخوله انه ميقات جعل الله تعالى لك لتقوم فيه بخدمته وتتأهل للمثول
في حضرته والفوز بطاعته وليظهر على قلبك السرور وعلى وجهك البهجة عند دخوله
لكونه سبباً لقربك ووسيلة الى فوزك فاستعد له بالطهارة والنظافة ولبس الثياب
الصالحة للمناجاة كما تتأهب عند القدوم على ملك من ملوك الدنيا وتلقاه بالوقار و
السكينة والخوف والرجاء فان الرحمة عميمة والفضل قديم والاخذ والاستدراج محقق
والطرد عند التقصير متوجه فكن بين ذلك قواماً والزم الخضوع والخشوع والذل و
الانكسار فانه تعالى عند الموصوف بذلك ومثل في نفسك لو ان ملكاً من ملوك الارض
وعدك بان يكتبك في وقت معين من خواصه القائمين بين يديه ببعض خدمته ويخاطبك

ويخاطبه

فی اسرار الوقت

ونخاطبه علی طریق الانبساط والانس فی مخاطباتك وتطلب منه ما تحتاج الیه من مهماتك

ویجعلك عنده من مقربی العباد ویخلع علیك خلعة سنیة بین الاشهاد ویحمل ذلك الی مدة

طویلة وغایة بعیدة مع انه لا یؤثر ذلك فی حظك عند الله تعالی بل یریده اما کنت منتظر

ذلك الوقت قبل اباته وتهتم له قبل اوانه وتفرح بقوته فضلا عن دخوله وتزید بهجتك وسرورك

عند وصوله فلا تجعل عنایة الله تعالی جل جلاله بك واعداده لمخاطبتك له ومخاطبته

لك وکتبه ایاك فی دیوان المقربین بالصلوة التی هی افضل الاعمال وسجودها اوجب القرب

الی حضرته والفوز بجنته کما ورد فی کتابه الحکیم وعلی رسوله الکریم وخلعته الدائمة فی

الدار الباقیة دون تقریب ملك من ملوك الدنیا مع عجزه عن نفعك بدون توفیق الله

تعالی له وعدم الوثوق الحقیقی بوفائه ودوام مدة یسیرة علی تقدیر وقوعه ومن هنا

کان النبی ص ینتظر وقت الصلوة ویشتد شوقه ویترقب دخوله ویقول لبلال مؤذنه ارحنا

یا بلال اشار بذلك الی انه فی تعب شدید من عدم اشتغاله بهذه التکلیفات وقیامه بوظائف

الصلوة وان کان سره لا یخلو من ضروب من المناجات الا ان قرة عینه فی الصلوة کما

قال علیه افضل الصلوة والتحیات ثم استشعر بعد هذه البهجة خشیة الله تعالی فی الوقوف

بین یدیه وانت ملطخ بکدورات النفسانیة وعلائق الدنیویة وعوائق البدنیة

فان استشعار الخوف شعار الکاملین کما ان الغفلة عن ذلك علامة المطرودین کما قد عرفته

فی تضاعیف الاسرار وجملة الاثار واستحضر عظمة الله وجلاله ونقصان قدرك وکم لم

وقد روی عن بعض ازواج النبی انها قالت کان النبی یحدثنا ونحدثه فاذا حضرت الصلوة (حضر وقت الصلوة قال)

فکانه لم یعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن کل شیء وکان علی ع اذا حضر وقت الصلوة یتململ

ویتزلزل فیقال له ما لك یا امیر المؤمنین فیقول جاء وقت امانة عرضها الله علی السموات

والارض فابین ان یحملنها واشفقن منها وکان علی بن الحسین ع اذا حضر للوضوء اصفر لونه

فیقال له ما هذا الذی یعتادك عند الوضوء فیقول ما تدرون بین یدی من اقوم وکل

ذلك

ذلك اشارة الى استحضار عظمة الله تعالى والالتفات اليه حال العبادة والانقطاع عن
غيره واذا سمعت نداء المؤذن فاحضر في قلبك هول النداء يوم القيمة وتشمّر بباطنك وظاهرك
للمسارعة والاجابة فان المسارعين الى هذا النداء هم الذين ينادون باللطف يوم العرض
الاكبر فاعرض قلبك على هذا النداء فان وجدته مملوًّا بالفرح والاستبشار مستعدًّا
بالرغبة الى الابتدار فاعلم انه يأتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء واعتبر بفصول
الاذان وكلماته كيف افتتحت بالله واختتمت بالله واعتبر بذلك ان الله عز وجل هو الاول
والآخر والظاهر والباطن ووطّن قلبك بتعظيمه وتكبيره عند سماع التكبير واستحقر
الدنيا وما فيها لئلا تكون كاذبا في تكبيرك وانفِ عن خاطرك كل معبود سواه بسماع
التهليل واحضر النبي وتأدّب بين يديه واشهد له بالرسالة مخلصا وصل عليه وعلى
آله وحرّك نفسك واسع بقلبك وقالبك عند الدعاء الى الصلوة وما يوجب الفلاح
وما هو خير الاعمال وافضلها وجدّد عهدك بعد ذلك بتكبير الله وتعظيمه واختمه
بذكره كما افتتحت به واجعل مبدءك منه وعودك اليه وقوامك به واعتمادك على حوله
وقوته فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

في اسرار الاستقبال الى القبلة

واما الاستقبال فهو صرف لظاهر وجهك
عن ساير الجهات الى بيت الله افترى ان صرف القلب عن ساير الامور الى امر الله ليس مطلوبًا منك
هيهات هيهات بل لا مطلوب سواه وانما هذه الظواهر محركات للبواطن ووسائل اليها ومعاً
بترقي منها اليها وضبط الجوارح وتسكين لها بالثبات على جهة واحدة حتى لا تبغي على القلب
فانها اذا بغت وظلمت في حركاتها والتفاتها الى جهاتها استتبعت القلب وانقلبت به عن وجه الله
فليكن وجه قلبك مع وجه بدنك ومن هنا جاء قول النبي (ص) اما يخاف الذي يحول وجهه في الصلوة
ان يحول الله وجهه وجه حمار فان ذلك نهي عن الالتفات عن الله وملاحظة عظمته في حال الصلوة
فان الملتفت يمينا وشمالا ملتفت عن الله تعالى وغافل عن مطالعة انوار كبريائه ومن كان كذلك
فيوشك ان تدوم تلك الغفلة عليه فيتحول وجه قلبه كوجه الحمار في قلة عقليته للامور العلوية

وعلم

في اسرار الاستقبال الى القبلة

وعلم اكرامه لشيء من العلوم والقرب الى الله تعالى واعلم انه كما لا يتوجه الوجه الى جهة البيت الا بالصرف عن غيرها فلا ينصرف القلب الى الله تعالى الا بالتفرغ عما سوى الله تعالى وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام العبد الى صلوته فكان هواه وقلبه الى الله تعالى انصرف كيوم ولدته امه وقال الصادق عليه السلام اذا استقبلت القبلة فايس من الدنيا وما فيها والخلق وما هم فيه واستفرغ قلبك عن كل شاغل يشغلك عن الله تعالى وعاين بسرك عظمة الله واذكر وقوفك بين يديه يوم تبلو كل نفس ما اسلفت وردوا الى الله مولاهم الحق وقف على قدم الخوف والرجاء فاذا توجهت بالتكبيرات فاستحضر عظمة الله سبحانه وصغر نفسك وخسة عبادتك في جنب عظمته وانحطاط همتك عن القيام بوظائف خدمته واستتمام حقائق عبادته وتفكر عند قولك اللهم انت الملك الحق المبين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك في عظم ملكه وعموم قدرته واستيلائه على جميع العوالم ثم ارجع على نفسك بالذل والانكسار والاعتراف بالذنوب والاستغفار عند قولك عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت واحضر دعوته لك بالقيام بهذه الخدمة ومثل نفسك بين يديه وانه قريب منك يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويسمع ندائه وان بيده خير الدنيا والاخرة لا بيد غيره عند قولك لبيك وسعديك والخير في يديك وتنزه من الاعمال السيئة وافعال الشر وابتهل بمحض الهداية والارشاد عند قولك والشر ليس اليك وارغب لهدايته عند قولك والمهتدي من هديت واعترف له بالعبودية وان قوام وجودك وبدوه ومعاده منه بقولك عبدك وابن عبدك منك وبك ولك واليك اي منك وجوده وبك قوامه ولك ملكه واليك معاده وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى فاحضر في ذهنك هذه الحقايق وترق منها الى ما يفتح عليك من الاسرار والدقايق وتلقى الفيض من العالم الاعلى فان ابوابه لا تنسد عن احد من القوابل ولا يخيب لديه امل امل اللهم اهلنا لقبول طوالع اسرارك وكملنا بالوصول الى لوامع انوارك واجعلنا من الواقفين على كرائم ارادتك

العاكفين

العاكفين على بساط كرامتك وتممنا من هذا النقصان واهدنا الى طريق الرضوان وجد علينا بلطف الاحسان واعذنا من صفقة الخسران وآتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا

الفصل الثاني في المقارنات وهي ثمانية الاولى القيام ووظيفته القلبية تذكر انك قائم بين يدي الله تعالى وهو مطلع على سريرتك عالم بما تخفي وما تعلن وهو اقرب اليك من حبل الوريد فاعبده كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وانصب قلبك بين يديه كما نصبت شخصك وطأطئ رأسك الذي هو ارفع اعضائك مطرقا مستكينا والزم قلبك التواضع والخشوع والتذلل والتبري عن الترأس والتكبر كما وضعت راسك وتفهم بين يديه قيامك بين يدي بعض ملوك الزمان ان كنت تعجز عن معرفة كنه جلاله فانك تجد وجدانا ضروريا انك تنقبض عند مكالمة الملك ومحاورته وتلزم معه السكون والخضوع وربما يتبع ذلك رعدة البدن وتلعثم اللسان ومنشأ ذلك كله الخوف الحادث عند تصور عظمته فكيف بتصور جبار الجبابرة ومالك الدنيا والآخرة فعند ذلك يحصل لك الخوف الذي هو المقصد الذاتي من المخاف وكذلك يحصل الرجاء عند تصور عظمته واستشعار انّ الكل منه فان ذلك باعث على رجائه وقد تأكد ذلك بالآيات الواردة في باب الخوف والرجاء وكذلك يستلزم الحياء منه لانّ المتصور عظمة الامير لا يزال مستشعرا تقصيره ومتوهما ذنبا وذلك الاستشعار والتوهم يوجب الحياء من الله تعالى وهذه امور مطلوبة من العابد بل قدر في دوام قيامك في صلوتك انك ملحوظ ومرقوب بعين كالئة من رجل صالح من اهلك وممن ترغب ان يعرفك بالصلاح فانه يهدأ عند ذلك اطرافك ويخشع جوارحك وتسكن جميع اجزائك خيفة ان ينسبك ذلك العاجز المسكين الى قلة الخشوع ولو احسست من نفسك بالتماسك والثبات عند ملاحظة عبد مسكين فعاتب نفسك وقل لها يا نفس تدعين معرفة الله تعالى افما تستحيين من اجترائك عليه مع توقيرك عبدا من عباده او تخشين الناس ولا تخشينه وهو احق ان تخشى الا تستحيين من خالقك ومولاك اذا قدرت اطلاع عبد ذليل من عباده عليك وليس بيده ضرك ولا نفعك ولا ضرك خشعت لاجله جوارحك وحسنت صلوتك ثم انك تعلم انه مطلع عليك

فلا تخشعين لعظمته ام هو اهون عندك من عبد من عباده فما اشد طغيانك وجهلك وما اعظم
عداوتك لنفسك ولذلك لما قيل للنبي كيف الحياء من الله تعالى فقال النبي تستحيي منه كما تستحيي
من رجل صالح من قومك واما دوام القيام فهو تنبيه على ادامة القلب مع الله تعالى على
نعت واحد من الحضور قال النبي ان الله مقبل على العبد ما لم يلتفت وكما يجب حراسة العين
والرأس من الالتفات الى غير الصلوة فكذلك يجب حراسة السر عن الالتفات الى غير الصلوة
(اي ذكر ذلك الملتفت)
فان التفت الى غيرها فذكره باطلاع الله تعالى عليك وقبح التهاون بالمناجي مع غفلة المناجي
(اي الزم الباطن على الخشوع)
ليعود الى التيقظ والزم الخشوع الباطن فانهما يلزم الخشوع ظاهرا ومهما خشع الباطن خشع
الظاهر قال النبي ص وقد رأى مصليا يعبث بلحيته اما هذا لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فان
الرعية بحكم الراعي ولهذا ورد في الدعا اللهم اصلح الراعي والرعية وهو القلب والجوارح
وكل ذلك تقتضيه الطبع بين يدي من يعظم من ابناء الدنيا فكيف لا يتقاضاه بين يدي ملك الملوك
وجبار الجبابرة ومن يطمئن بين يدي غير الله تعالى خاشعا ثم تضطرب اطرافه بين يدي الله
تعالى فذلك لقصور معرفته عن جلال الله تعالى وعن اطلاعه على سره وضميره وتدبر
قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين المقام الثاني في النية ووظيفتها
العزم على اجابة الله تعالى في امتثال امره بالصلوة واتمامها والكف عن نواقضها ومفسداتها
واخلاصها من جميع ذلك لوجه الله تعالى رجاء ثوابه وطلب القربة منه ان عجزت عن مرتبة
عبادته لكونه اهلا للعبادة التي هي عبادة الاحرار فاذا فاتتك درجة الاحرار الابرار فلا تفوتك
درجة التجار وهو العمل رجاء للعوض فان فاتتك هذه المرتبة فاجلس مع العبيد في مجالسهم
وشاركهم في مقاصدهم فانهم انما يعملون ويخدمون في الغالب خوفا من الضرب والعقوبة
وهي غاية الخوف من العقاب وتفكر في نيتك وفضل المنة لله وتقدس باذنه اياك في
المناجاة مع سوء ادبك وكثرة عصيانك وعظم في نفسك قدر مناجاته وانظر من تناجي وكيف
تناجي وعند هذا ينبغي ان يعرق جبينك من الخجلة وترتعد فرائصك من الهيبة ويصفر

وجهك

في اسرار القيام

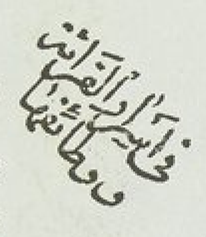
وتقلد

فی وظایف النیة واسرارها

وجملة من الخوف کما روی فیما تقدم عن بعض ازواج النبی ص قالت کان رسول الله یحدثنا و نحدثه فاذا حضرت الصلوة فکانه لم یعرفنا ولم نعرفه شغلا بالله عن کل شیء وقال الصادق ع الاخلاص یجمع حواصل الاعمال وهو معنی مفتاح القبول وادنی حد الاخلاص بذل العبد طاقته ثم لا یجعل لعمله عند الله قدرا فیوجب به علی ربه مکافاة لعمله فانه لو طالبه بوفاء حق العبودیة لعجز وادنی مقام المخلص فی الدنیا السلامة من جمیع الاثام وفی الاخرة النجاة من النار والفوز بالجنة وقال الصادق علیه السلام صاحب النیة الصادقة صاحب القلب السلیم لان سلامة القلب السلیم من هواجس المحذورات بتخلیص النیة لله فی الامور کلها قال الله تعالی یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم ثم النیة تبدو من القلب علی قدر صفاء المعرفة وتختلف علی حسب اختلاف الایمان فی معنی قوته وضعفه وصاحب النیة الخالصة نفسه وهواه معه مقهوران تحت سلطان تعظیم الله والحیاء منه **الثالث** التکبیر ومعناه ان الله سبحانه اکبر من کل شیء او اکبر من ان یوصف ومن ان یدرک بالحواس او یقاس بالناس فاذا نطق به لسانک فینبغی ان لا یکذبه قلبک فان کان فی قلبک شیء هو اکبر من الله تعالی فالله یشهد انک لکاذب وان کان الکلام صدقا کما شهد علی المنافقین فی قولهم انه رسول الله فان کان هواک اغلب علیک من امر الله وانت اطوع له منک لله فقد اتخذته الهک وکبرته فیوشک ان یکون قولک الله اکبر کلاما باللسان المجرد وقد تخلف القلب عن مساعدته وما اعظم الخطر فی ذلک لولا التوبة والاستغفار وحسن الظن بکرم الله وعفوه قال الصادق ع اذا کبرت فاستصغر ما بین السموات العلی والثری دون کبریائه فان الله تعالی اذا اطلع علی قلب العبد وهو یکبر وفی قلبه عارض عن حقیقة تکبیره قال یا کاذب اتخدعنی وعزتی وجلالی لاحرمنک حلاوة ذکری ولاحجبنک عن قربی والمسرة بمناجاتی فاعتبر قلبک حین صلوتک فان کنت تجد حلاوتها وفی نفسک سرورها وبهجتها وقلبک مسرور بمناجاته ملتذ بمخاطباته فاعلم انه قد صدقک فی تکبیرک له والا فقد عرفت من سلب لذة المناجاة

وربما

وحرمان حلاوة العبادة انه دليل على تكذيب الله لك وطردك عن بابه واما دعاء التوجه
فاول كلماته قولك وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وليس المراد بالوجه الوجه
الظاهر فانك انما وجهته الى جهة القبلة والله سبحانه تقدس عن ان تحده الجهات حتى
تقبل بوجه بدنك عليه وانما وجه القلب هو الذى يتوجه به الى الله فاطر السموات والارض
فانظر الى وجه قلبك امتوجه هو الى اماني همه فى البيت والسوق وغيرهما متبع للشهوات
ام مقبل على فاطر السموات واياك ان تكون مفاتحة المناجات بالكذب والاختلاق فيصرف
وجه رحمته عنك وقوله فيما بقى على الاطلاق ولن ينصرف الوجه الى الله تعالى الا بالانصراف
عن سواه فان القلب بمنزلة مرآة وجهها صقيل وظهرها كدر لا يقبل انطباع الصور فاذا
توجهت الى شئ انطبع فيها واستد برت غيره ولا يمكن انطباعه ولهذا كانت الدنيا و
الاخرة ضرتين كلما قربت من احديهما بعدت من الاخرة فاجتهد فى الحال فى صرفه اليه
وان عجزت عنه على الدوام ليكون قولك فى الحال صادقا عسى ان يسامحك فى الغفلة
بعد ذلك واذا قلت حنيفا مسلما فينبغى ان تحضر فى بالك ان المسلم هو الذى سلم
المسلمون من يده ولسانه فان لم تكن كذلك كنت كاذبا فاجتهد ان تعزم عليه فى الاستقبال
وتندم على ما سبق من الاحوال واذا قلت وما انا من المشركين فاحضر ببالك الشرك
الخفى وان قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الخ جعل من يقصد بعبادة ربه وجه الله
وحمد الناس مشركا فاستشعر الخجلة فى قلبك ان وصفت نفسك بانك لست من المشركين
من غير برائة من هذا الشرك فان اسم الشرك يقع على القليل والكثير منه واذا قلت محياى
ومماتى لله فاعلم ان هذا حال عبد مفقود لنفسه موجود لسيده وانه ان صدر من غضبه
ورضاه وقيامه وقعوده ورغبته فى الحيوة ورهبته من الموت لامور الدنيا لم يكن ملائما
للحال الرابع القرائة ووظائفها لا تكاد تنحصر ولا يحيط بها قوة البشر وان الاعتناء بشانها
يخرج عن وضع الرسالة لانها حكاية كلام الله جل جلاله المشتمل على الاساليب العجيبة



والاوضاع الغريبة والاسرار الدقيقة والحكم الانيقة وليس المقصود منها مجرد حركة اللسان بل المقصود معانيها وتدبرها ليستفيد منها حكمة وحقائق واسرارا وترغيبا وترهيبا وامرا ونهيا ووعدا ووعيدا وذكر انبيائه ونعمه الى غير ذلك من الفوائد فاذا قلت اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فاعلم انه عدوك ومترصد لصرف قلبك عن الله تعالى حسدا لك على مناجاتك مع الله تعالى وسجودك له مع انه لعن بسبب سجدة واحدة تركها وان استعاذتك بالله منه بترك كل ما يحبه وتبدله بما يحب الله تعالى لا بمجرد قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان من قصده سبع او عدو ليفترسه او يقتله فقال اعوذ منك بذلك الحصن الحصين وهو ثابت في مكانه ان ذلك لا ينفعه بل لا يفيده الا تبديل المكان فكذلك من يتبع الشهوات التي هي محل الشيطان ومكاره الرحمن فلا يغنيه مجرد القول فليقترن قوله بالعزم على التعوذ بحصن الله تعالى من شر الشيطان وحصنه تعالى لا اله الا الله اذ قال تعالى فيما اخبر عنه نبينا لا اله الا الله حصني والمتحصن به من لا معبود له سوى الله تعالى فاما من اتخذ الهه هواه فهو في ميدان الشيطان لا في حصن الله ومن دقائق مكائده ان يشغلك في الصلوة بفكر الاخرة وتدبر فعل الخيرات ليمنعك عن فهم ما تقول وتقرء فاعلم ان كل ما يشغلك عن فهم معاني قرائتك فهو وسواس فان حركة اللسان غير مقصودة بل المقصود معانيها كما مر والناس في القرائة على ثلثة اقسام فمنهم من يحرك لسانه بها ولا يتدبر قلبه لها وهذا من الخاسرين الداخلين في توبيخ الله سبحانه وتهديده بقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها او دعاء نبيه صلى الله عليه والويل لمن لاكها بين لحييه ثم لا يتدبرها ومنهم من يحرك لسانه وقلبه يتبع اللسان فيسمع ويفهم منه كانه يسمعه من غيره وهذه درجة اصحاب اليمين ومنهم من يسبق قلبه الى المعاني اولا ثم يخدم اللسان قلبه فيترجمه وهذه درجة المقربين وفرق جلي بين ان يكون اللسان ترجمان القلب كما في هذه الدرجة وبين ان يكون معلمه كما في الدرجة الثانية فالمقربون لسانهم ترجمان يتبع القلب ولا يتبعه القلب في تفصيل ترجمة المعاني على سبيل الاختصار انك

اذا قلت

في تفصيل ترجمة القراءة وما يتعلق بها

اذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فانو به التبرك لابتداء القراءة لكلام الله تعالى وافهم ان معناه
ان الامور كلها بالله وان المراد ههنا بالاسم هو المسمى واذا كانت الامور كلها بالله فلا جرم كان
الحمد لله ومعناه ان الشكر لله اذ النعم من الله ومن يرى من غير الله نعمة او يقصد غير الله بشكر
لا من حيث انه مسخر من الله ففي تسميته وتحميده نقصان بقدر التفاته الى غير الله فاذا قلت رب العالمين
فاحضر في قلبك ان العالمين كلها مربوب مثلك بربوبيته مستغرق في نعمته فاذا قلت الرحمن
الرحيم فاحضر في قلبك انواع لطفه لتتضح لك رحمته فينبعث بها رجاؤك ثم استشعر من قلبك
التعظيم والخوف بقولك مالك يوم الدين اما العظمة فلانه لا ملك الا له واما الخوف فلهول يوم
الجزاء والحساب الذي هو مالكه ثم جدد الاخلاص بقولك اياك نعبد وجدد العجز والاحتياج
والتبري عن حولك وقوتك بقولك واياك نستعين وتحقق انه ما تيسرت طاعتك الا باعانته
وان المنة له اذ وفقك لطاعته واستخدمك لعبادته وجعلك اهلا لمناجاته ولو حرمك
التوفيق لكنت من المطرودين مع الشيطان الرجيم اللعين ثم اذا فرغت عن التفويض بقولك
بسم الله الرحمن الرحيم وعن التحميد وعن اظهار الحاجة الى الاعانة مطلقا فعين سؤالك ولا
تطلب الا اهم حاجاتك وقل اهدنا الصراط المستقيم الذي يسوقنا الى جوارك ويفضي بنا
الى مرضاتك وزده شرحا وتفصيلا وتاكيدا واستشهادا بالذين افاض عليهم نعمة الهداية
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين دون الذين غضب الله تعالى عليهم من
الكفار والزائغين من اليهود والنصارى والصابئين فاذا تلوت الفاتحة كذلك فيشبه ان
تكون ممن قال الله تعالى فيهم فيما اخبر النبي ع قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي
ونصفها لعبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدني عبدي واثنى علي وهو
معنى قوله سمع الله لمن حمده الحديث فلو لم يكن من صلوتك حظ سوى ذكر الله لك في جلاله
وعظمته فناهيك به غنيمة فكيف بما ترجوه من ثوابه وفضله وكذلك ينبغي ان تفهم ما تقرأه
من السورة فلا تغفل عن امره ونهيه ووعده ووعيده ومواعظه واخبار انبيائه وذكر مننه واحسانه

فلكل

فلكل واحد حق فالرجاء حق الوعد والخوف حق الوعيد والعزم حق الامر والنهى والاتعاظ حق الموعظة والشكر حق تذكر المنة والاعتبار حق اخبار الانبياء وتفصيل وظيفة قرائة القران لا يحتمله هذا المحل لكنا نذكر جملة منه في اخر الفصل وبالجملة ففهم معانى القران يختلف بحسب درجات الفهم والفهم يختلف بحسب نور العلم وصفاء القلب ودرجات ذلك لا تحصر والصلوة مفتاح القلوب فيها تنكشف اسرار الكلمات فهذا حق القرائة وهو ايضا حق الاذكار والتسبيحات ثم تراعى الهيئة في القرائة زيادة على التدبر فترتل ولا تسرد فان ذلك ايسر للتامل وتفرق بين نغماته في اية الرحمة والعذاب والوعد والوعيد والتمجيد والتعظيم وروى انه يقال لقارى القران اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا ومن وظائف القرائة من الاثر قول الصادق عليه السلم من قرء القران ولم يخضع له ولم يرق قلبه ولم ينشئ حزنا ووجلا في سره فقد استهان بعظيم شان الله تعالى وخسر خسرانا مبينا فقارى القران يحتاج الى ثلثة اشياء قلب خاشع وبدن فارغ وموضع خال فاذا خشع لله قلبه فر منه الشيطان الرجيم قال الله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فاذا تفرغ نفسه من الاسباب تجرد قلبه للقرائة فلا يعترضه عارض فيحرمه نور القران وفوائده واذا اتخذ مجلسا خاليا واعتزل عن الخلق بعد ان اتى بالخصلتين الاولتين خضوع القلب وفراغ البدن استانس روحه وسره بالله ووجد حلاوة مخاطبات الله عباده الصالحين وعلم لطفه بهم ومقام اختصاصه لهم بفنون كراماته وبدايع اشاراته فاذا شرب كاسا من هذا المشرب لا يختار على ذلك الحال حالا ولا على ذلك الوقت وقتا بل يؤثره على كل طاعة وعبادة لان فيه المناجاة مع الرب بلا واسطة فانظر كيف تقرء كتاب ربك ومنشور ولايتك وكيف تجيب اوامره وتجتنب نواهيه وكيف تمتثل حدوده فانه كتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فرتله ترتيلا وقف عند وعده ووعيده وتفكر في امثاله ومواعظه واحذر

في وظائف الركوع وأسراره

ان تقع من قامتك حروفه في اضاعة حدوده الركوع فاذا وصلت اليه فجدد على قلبك
ذكر كبرياء الله تعالى وعظمته وخساسة كل ما سواه وتلاشيه فارفع يديك له وقل
الله اكبر مستجيراً في رفعك بعفو الله من عقابه ومتبعاً سنة نبيه ثم تستانف له ذلاً و
تواضعاً بركوعك واجتهد في توفيق قلبك وتجديد خشوعك واستشعر ذلك وعز
مولاك واتضاعك وعلو ربك وتستعين على تقرير ذلك في قلبك بلسانك فتسبح
ربك وتنزهه وتشهد له بالعظمة والكبرياء وانه اعظم من كل عظيم بقولك سبحان ربي
العظيم وبحمده وتكرر ذلك على لسانك وقلبك لتؤكده بالتكرار وتقرره في ذاتك
بالتذكار وكلما اكثرت فيه ازددت خضوعاً وزدت عند مولاك رفعة ثم ترتفع من ركوعك
راجياً انه راحم ذلك ويؤكد الرجاء في قلبك بقولك سمع الله لمن حمده أي اجاب الله لمن
حمده وشكره ثم تردف ذلك بالشكر المتقاضي للمزيد فتقول الحمد لله رب العالمين الخ و
في ذلك غاية الخضوع ومزيد التذلل اذا راعيت ذلك بالحقيقة قال الصادق عليه السلام لا يركع
عبد لله تعالى ركوعاً على الحقيقة الا زينه الله تعالى بنور بهائه واظله في ظلال كبريائه
وكساه كسوة اصفيائه والركوع اول والسجود ثان فمن اتى بمعنى الاول صلح للثاني
وفي الركوع ادب وفي السجود قرب ومن لا يحسن الادب لا يصلح للقرب فاركع ركوع خاضع
لله بقلبه متذلل وجل تحت سلطانه خافض له بجوارحه خفض خائف حزين على ما يفوته
من فائدة الراكعين وحكي ان ربيع بن خثيم كان يسهر بالليل الى الفجر في ركعة واحدة فاذا
اصبح تزفر وقال آه سبق المخلصون وقطع بنا واستوف ركوعك باستواء ظهرك وانحط عن
همتك في القيام بخدمته الا بعونه وفر بالقلب عن وساوس الشيطان وخدائعه ومكائده
فان الله تعالى يرفع عباده بقدر تواضعهم له ويهديهم الى اصول التواضع والخضوع والخشوع
بقدر اطلاع عظمته على سرائرهم ٦ السادس السجود وهو اعظم مراتب الخضوع و
احسن درجات الخشوع واعلى مراتب الاستكانة واحق المراتب باستيجاب القرب الى الله تعالى



في وظائف السجود واسراره

٢٩

وتلقى انوار رحمته ومعاطف كرمه كما نبه عليه الكتاب الكريم فامر نبيه صلى الله عليه وآله ان يسجد ووعده على ذلك بان يقرب فاذا اردت السجود فاستحضر عظمة الله تعالى زيادة على ما احضرته حال الركوع وكبره رافعا يديك وانت قائم ثم اهو الى السجود ومكن اعز اعضائك وهو الوجه من اذل الاشياء وهو التراب فان امكنك ان لا تجعل بينهما حائلا فتسجد على الارض فافعل فانه اجلب للخشوع وادل على الذل والخضوع وهذا هو السر في منع الشريعة من السجود على ما ياكله الآدميون ويلبسونه لانه من متاع الدنيا واهلها الذين اغتروا بغرورها وركنوا الى زخرفها وانتشوا اليها فاسلمتهم الى الهلاك احوج ما كانوا اليها واذا وضعت نفسك موضع الذل فاعلم انك وضعتها موضعها ورددت الفرع الى اصله فانك من التراب خلقت واليه رددت ثم تخرج منها مرة اخرى فاحضر في بالك نقلانك منها واليها ثم خروجك منها بتكرر السجود كما ذكر الله تعالى لك بقوله منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وعند هذا اجدد على قلبك عظمة الله تعالى وعلوه وقل سبحان ربي الاعلى وبحمده واكده بالتكرار فان المرة الواحدة ضعيفة الاثر في القلب فاذا رق قلبك وظهر ذلك فليصدق رجاؤك في رحمة ربك فان رحمته تتسارع الى الضعف والذلة لا الى التكبر والبطر فارفع راسك مكبرا وسائلا حاجتك ومستغفرا من ذنوبك ثم اكد التواضع بالتكرار وعد الى السجود ثانيا كذلك فبزيادته يزيد القرب منك وبتكراره يتاكد السوانح الالهية وتظهر اللوامع الغيبية اذا وقع على وجهه قال الصادق عليه السلام ما خسر والله قط من اتى بحقيقة السجود ولو كان في العمر مرة واحدة وما افلح من خلا بربه في مثل ذلك الحال شبيها بمخادع نفسه غافلا لاهيا عما اعد الله للساجدين من انس العاجل وراحة الآجل ولا بعد عن الله ابدا من احسن تقربه في السجود ولا قرب اليه ابدا من اساء ادبه وضيع حرمته بتعلق سره في حال سجوده فاسجد سجود متواضع لله ذليل علم انه خلق من تراب يطأه الخلق وانه ركب من نطفة يستقذرها كل احد وكوّن ولم يكن وقد جعل الله تعالى معنى السجود سبب التقرب اليه بالقلب والسر والروح فمن قرب منه بعد من غيره الا ترى في الظاهر

انه لا يستوي

انه لا يستوي حال السجود الا بالتواري عن جميع الاشياء والاحتجاب عن كل ما تراه العيون كذلك امر الباطن فمن كان قلبه متعلقاً في صلوته بشيء من دون الله فهو قريب من ذلك الشيء بعيد عن حقيقة ما اراد الله منه في صلوته قال الله عز وجل ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وقال رسول الله قال الله تعالى لا اطلع على قلب عبد فاعلم فيه حب الاخلاص لطاعتي لوجهي وابتغاء مرضاتي الا توليت تقويمه وسياسته ومن اشتغل في صلوته بغيري فهو من المستهزئين بنفسه ومكتوب اسمه في ديوان الخاسرين **السابع** التشهد اذا جلست للتشهد بعد هذه الافعال الدقيقة والاسرار العميقة المشتملة على الاخطار الجسيمة والاهوال العظيمة فاستشعر الخوف التام والرهبة والحياء والوجل ان يكون جميع ما سلف منك غير واقع على وجهه ولا محصلاً لوظيفته وشرطه ولا مكتوباً في ديوان المقبولين فاجعل يدك صفراً من فوائدها الآن بتدارك فضل الله برحمته ويقبل عملك الناقص بفضله وارجع الى مبدء الامر واصل الدين واستمسك بكلمة التوحيد وحصن الله تعالى الذي من دخله كان آمناً ان لم يكن حصل في يدك غيره واشهد له بالوحدانية واحضر رسوله الكريم ونبيه المعظم ببالك واشهد له بالعبودية والرسالة وصل عليه وعلى آله مجدداً عهد الله تعالى باعادة كلمتي الشهادة متعرضاً بهما لتاسيس مراتب السعادة فانهما اول الوسائل واساس الفواضل وجماع امر الفضائل ثم قناً لا جابة لك بصلوتك عشر من صلواته اذا قمت بحقيقة صلوتك عليه التي لو وصل اليك منها واحدة افلحت ابداً قال الصادق عليه السلام التشهد ثناء على الله تعالى فكن عبداً له في السر خاضعاً له في الفعل كما انك عبد له بالقول والدعوى وصل صدق لسانك بصفاء صدق سرك فانه خلقك عبداً وامرك ان تعبده بقلبك ولسانك وجوارحك وان تحقق عبوديتك له بربوبيته لك وتعلم ان نواصي الخلق بيده فليس لهم نفس ولا لحظة الا بقدرته ومشيته وهم عاجزون عن اتيان اقل شيء في مملكته الا باذنه وارادته قال الله عز وجل وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم سبحان الله وتعالى عما يشركون فكن لله عبداً شاكراً بالفعل

في اسرار التشهد ووظائفه

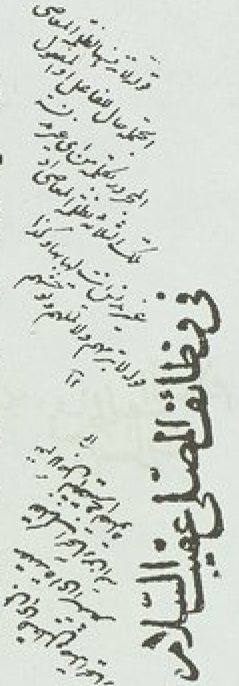
كما انك عبد ذاكر بالقول والدعوى وَصِل صدق لسانك بصفاء سرّك فانه خلقك فعزّ وجلّ
ان يكون ارادة ومشيّة لاحدٍ الا بسابق ارادته ومشيّته فاستعمل العبودية في الرضا بحكمه
وبالعبادة في اداء اوامره وقد امرك بالصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وآله فاوصل
صلوته بصلوته وطاعته بطاعته وشهادته بشهادته وانظر الا يفوتك بركات معرفة حرمته
فتحرم عن فائدة صلوته وامره بالاستغفار لك والشفاعة فيك ان اتيت بالواجب في الامر و
النهي والسنن والآداب وتعلم جليل مرتبته عند الله عزّ وجلّ. **الثامن** التسليم اذا فرغت من
التشهد فاحضر نفسك بحضرة سيّد المرسلين والملئكة المقرّبين وقل السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله وبركاته الى آخر التسليم المستحب ثم احضر في بالك النبي ص وبقية انبياء الله
والائمة ع والحفظة لك من الملئكة المقرّبين المحصين لاعمالك وقل السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته ولا تطلق لسانك بصيغة الخطاب من غير حضور مخاطب في ذهنك فتكون من العابثين
واللاعبين وكيف تسمع الخطاب لمن لا تقصد لولا فضل الله تعالى ورحمته الشاملة ورأفته
الكاملة في اجتزائه بذلك عن اصل الواجب وان كان بعيداً عن درجات القبول مخطاً عن افواج
القرب والوصول وان كنت اماماً لقوم فاقصدهم بالسلام مع من تقدّم من المقصودين
وليقصدوا هم الردّ عليك ايضاً ثم يقصدوا مقصدك بسلام ثانٍ فاذا فعلتم ذلك فقد
اديتم وظيفة السلام واستحققتم من الله تعالى مزيد الاكرام واصل السلام مشترك بين التحية
الخاصة وبين الاسم المقدس من اسماء الله تعالى والمعنى هنا على الاول ظاهر وعلى الثاني
يكون متعاداً في الخلق باذن الله للتفأل بالسلام والامان من عذاب الله تعالى الى يوم
بجلوده قال الصادق ع معنى السلام في دبر كل صلوة الامان اي من ادّى امر الله وسنة
نبيه ص خاضعاً له خاشعاً منه قلبه فله الامان من بلاء الدنيا والبراءة من عذاب الآخرة والسلام
اسم من اسماء الله تعالى اودعه خلقه ليستعملوا معناه في المعاملات والامانات والانصافات
وتصديق مصاحبتهم فيما بينهم وصحة معاشرتهم واذا اردت ان تضع السلام موضعه

في لطائف السلام واسراره

بدل والانصافات

فتؤدّي

تؤدي معناه فاتق الله ليسلم منك دينك وقلبك وعقلك لا تدنسها بظلمة المعاصي ولتسلم حفظتك لا تبرمهم ولا تملهم وتوحشهم منك بسوء معاملتك معهم ثم صديقك ثم عدوك فان من لم يسلم منه من هو اقرب اليه فالابعد اولى ومن لا يضع السلام مواضعه هذه فلا سلام ولا تسليم وكان كاذبا في سلامه وان افشاه في الخلق **تتمة الفصل** اذا انتيت بالصلوة على ما وصفت لك فاختمها بالخشوع والخضوع والخوف من منقلب الرد وخيبة الحرمان واستشعر شكر الله تعالى على توفيقه لاتمام هذه الطاعة وتوهم انك مودع في صلوتك هذه وانك ربما لا تعيش بمثلها كما قال صل صلوة مودع ثم استشعر بقلبك الحياء من التقصير في الصلوة والخوف من ان تلف فيضرب بها وجهك فاذا فعلت ذلك رجوت ان تكون من الخاشعين الذين هم على صلوتهم يحافظون والذين هم على صلوتهم دائمون واعرض صلوتك على هذا الوصف فبقدر ما تيسر منها كذلك ينبغي ان تفرح وتوجع على ما يفوتك ينبغي ان تتحسر وتجتهد في مداواة قلبك فان صلوة الغافل مرتع ابليس اللعين نسئل الله ان يغمرنا برحمته ويتغمدنا بمغفرته اذ لا وسيلة لنا الا الاعتراف بالعجز عن القيام بوظائف طاعته ثم عقب ذلك كله بالاشتغال بالتعقيب من الشكر والدعا وبالغ في الاخلاص والانقطاع والابتهال الى الله تعالى في مغفرة ذنبك وقبول عملك وتلقي طاعتك بيد الرحمة فان الفضل عميم والكرم جسيم والرحمة واسعة والجود فائض والمحل قابل وخلاصة وظائف الدعاء عقيب الصلوة وغيرها ما قاله مولنا الصادق ع احفظ ادب الدعاء وانظر من تدعو وكيف تدعو ولما تدعو وحقق عظمة الله تعالى وكبريائه وعاين بقلبك علمه بما في ضميرك واطلاعه على سرك وما يكن فيه من الحق والباطل واعرف طرق نجاتك وهلاكك كيلا تدعو الله تعالى بشيء عسى فيه هلاكك وانت تظن ان فيه نجاتك قال الله تعالى ويدعو الانسان بالشر دعائه بالخير وكان الانسان عجولا وتفكر ماذا تسئل ولماذا تسئل والدعاء استجابة الكل منك للحق وتذويب المهجة في



في الدعاء والتعقيب بعد الفراغ من الصلوة

٣٣

مشاهدة الرب وترك الاختيار جميعاً وتسليم الامور كلها ظاهرها وباطنها الى الله تعالى فان
لم تات بشرط الدعاء فلا تنتظر الاجابة فانه يعلم السر واخفى فلعلك تدعوه بشيء قد علم من نيتك
بخلاف ذلك قال بعض الصحابة لبعضهم انتم تنتظرون المطر بالدعاء وانا انتظر الحجر واعلم انه لو
لم يكن الله امرنا بالدعاء لكنا اذا اخلصنا الدعاء تفضل علينا بالاجابة فكيف وقد ضمن ذلك لمن
اتى بشرائط الدعاء وسئل رسول الله ص عن اسم الله الاعظم فقال كل اسم من اسماء الله اعظم ففرغ
ففرغ قلبك عن كل ما سواه وادعه باي اسم شئت فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم بل هو الله
الواحد القهار وقال النبي ص ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب لاه فاذا اتيت بما ذكرت لك من
شرايط الدعاء واخلصت سرك لوجهه فابشر باحدى ثلث اما ان يعجل لك ما سئلت واما ان
يدخر لك ما هو اعظم منه واما ان يصرف عنك من البلايا ما لو ارسله عليك لهلكت قال
النبي ص قال الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قال الصادق
لقد دعوت الله تعالى مرة واحدة فاستجاب لي ونسيت الحاجة لان استجابته باقباله على عبده
عند دعوته اعظم واجل مما يريد منه العبد ولو كانت الجنة ونعيمها الابد ولكن لا يعقل ذلك
الا العالمون المحبون العارفون الفائزون صفوة الله وخواصه انتهى وهو كاف في وظيفة الدعا
وان عقبت بشيء من القران فينبغي ان تتدبر بعض وظائفه لتقوم بشروطه وتمتثل رسوم
حدوده كما ينبغي ذلك لكل قاري وما ورد في ثواب قراءة القران والحث عليه يخرج ذكره
عن موضع الرسالة فلنذكر مهم وظائفه ملخصا وهو امور الاول حضور القلب وترك حديث
النفس قيل في تفسير قوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي بجد واجتهاد واخذه بالجد
ان يتجرد عند قراءته بحذف جميع المشغلات والهموم عنه الثاني التدبر وهو وراء حضور
القلب فان الانسان قد لا يتفكر في غير القران ولكنه يقتصر على سماع القران وهو لا يتدبره
والمقصود من التلاوة التدبر قال سبحانه افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وقال تعالى ورتل القران ترتيلا لان الترتيل يمكن الانسان من تدبر الباطن فان

وصل في آداب الباطنة عند القراءة

في وظائف القارئ عند القراءة

لا خير في عبادة لا فقه فيها ولا خير في قراءة لا تدبر فيها واذا لم يمكن التدبر الا بالترديد
فليردد فقال ابو ذر رض قام رسول الله ليلة يردد قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك و
ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم الثالث التفهم وهو ان يستوضح من كل اية ما يليق بها
اذ القران يشتمل على ذكر صفات الله تعالى وافعاله واحوال انبيائه والمكذبين لهم واحوال
ملئكته وذكر اوامره وزواجره وذكر الجنة والنار والوعد والوعيد فليتامل في هذه الاسما
والصفات لينكشف له اسرارها فان تحتها اسرار الدقائق وكنوز الحقائق قال ابن مسعود
من اراد ان يعلم علم الاولين والاخرين فعليه بالقران قال الله تعالى قل لو كان البحر مدادا
الخ وقال علي ع لو شئت لاوقرت سبعين بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب فمن لم يتفهم معاني
القران في تلاوته وسماعه ولو في ادنى المراتب دخل في قوله تعالى اولئك الذين طبع
الله على قلوبهم وقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها الرابع التخلي عن موانع
الفهم فان اكثر الناس منعوا من فهم القران لاسباب وحجب اسدلها الشيطان على قلوبهم
فحجبت عن عجائب اسراره قال ص لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى
الملكوت ومعاني القران واسراره من جملة الملكوت والحجب الموانع منها الاشتغال بتحقيق
الحروف واخراجها من مخارجها والتشدق بها من غير ملاحظة المعنى وقيل ان المتولي
لحفظ ذلك شيطان وكل بالقراء ليصرفهم عن معنى كلام الله تعالى فلا يزال يحملهم على ترديد
الحروف ويخيل اليهم انه لم يخرج من مخرجه فيكون تامله مقصورا على مخارج الحروف فمتى
ينكشف له المعاني واعظم ضحكة للشيطان من كان مطيعا لمثل هذا التلبيس ومنها ان
يكون مبتلى من الدنيا بهوى مطاع فان ذلك سبب ظلمة القلب كالصداء على المراة
فيمنع جلية الحق ان يتجلى فيه وهو اعظم حجاب للقلب وبه حجب الاكثرون وكلما كانت
الشهوات اكثر تراكما على القلب كان البعد عن اسرار الله تعالى اعظم ولذلك قال ص
الدنيا والاخرة ضرتان بقدر ما يقرب من احدهما يبعد عن الاخرى الخامس ان يخصص

في وظائف القاري عند القراءة

نفسه بكل خطاب من القران من امر او نهي او وعد او وعيد ويعتقد انه هو المقصود وكذلك ان
سمع قصص الاولين والانبياء عليهم السلام علم ان مجرد القصة غير مقصود وانما المقصود الاعتبار
ولا يعتقد ان كل خطاب خاص في القران وساير الخطابات الشرعية واردة على طريق اياك
اعني واسمعي يا جارة وهي كلها نور وهدى ورحمة للعالمين ولذلك امر الله تعالى الكافة بشكر
نعمة الكتاب فقال واذكروا نعمة الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واذا قدر
انه المقصود لم يتخذ دراسة القران عملا بل قراءته كقراءة العبد كتاب مولاه الذي كتبه اليه ليتدبره
ويعمل بمقتضاه قال حكيم هذا القران اتانا من قبل ربنا بعهوده نتدبرها في الصلوة ونقف
عليها في الخلوات وننفذها في الطاعات بالسنن المتبعات السادس التاثر وهو ان يتاثر قلبه
باثار مختلفة بحسب اختلاف الايات فيكون له بحسب كل فهم حال ووجد يتصف به عندما يوجه
نفسه في كل حال الى الجهة التي فهمها من خوف او حزن او رجاء او غيره فيستعد لذلك و
ينفعل ويحصل له التاثر والخشية ومهما قويت معرفته فكانت الخشية اغلب الاحوال على قلبه
ان التقصير غالب على العارفين فلا يرى ذكر المغفرة والرحمة الا مقرونا بشروط يقصر العارف
عن نيلها كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى فانه قرن المغفرة بهذه
الشروط الاربعة وكذلك قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى اخر السورة وذكر فيه اربعة
شروط وحيث اوجز واختصر ذكر شرطا واحدا جامعا لكل الشرايط فقال تعالى ان رحمة الله قريب
من المحسنين اذ كان الاحسان جامعا لكل الشرايط وتاثر العبد بالتلاوة ان يصير بصفة الاية المتلوة
فعند الوعيد يتضاءل من خشية الله وعند الوعد يستبشر فرحا بالله وعند ذكر الله واسمائه
يتطاطأ خضوعا لجلاله وعند ذكر الكفار في حق الله تعالى ما يمتنع عليه كالصاحبة والولد يغض
صوته وينكسر في باطنه حياء من قبح افعالهم ويكبر الله ويقدسه عما يقول الظالمون وعند ذكر
الجنة ينبعث بباطنه شوقا اليها وعند ذكر النار ترتعد فرائصه خوفا منها ولما قال رسول الله
لابن مسعود اقرا علي قال فتحت سورة النساء فلما بلغت فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد

وجئنا

وجئنا بك على هؤلاء شهيدًا رايت عيناه [عينه] تذرفان من الدمع فقال لي حسبك الان وذلك
لاستغراق تلك الحالة لقلبه بالكلية والقران انما يراد لهذه الاحوال واستجلابها الى القلب
والعمل بها قال رسول الله صلى الله عليه وآله اقرأوا القران ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه
جلودكم فاذا اختلفتم فلستم تقرؤنه وقال الله تعالى الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانًا والا فالمؤنة في تحريك اللسان خفيفة وروى ان رجلًا جاء
الى النبي ليعلمه القران فعلمه فانتهى الى قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرًا يره فقال يكفيني هذا وانصرف فقال رسول الله انصرف الرجل وهو
فقيه واما التالي باللسان المعرض عن العمل بالقلب فجدير ان يكون المراد بقوله تعالى ومن
اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكًا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وانما حظ اللسان
تصحيح الحروف بالترتيل وحظ العقل تفسير المعاني وحظ القلب الاتعاظ والتأثر بالانزجار
والايتمار السابع الترقي وهو ان يوجه قلبه وعقله الى القبلة الحقيقية فيسمع الكلام من
الله تعالى لا من نفسه ودرجات القراءة ثلث ادناها ان يقدر العبد كانه يقرء على الله
تعالى واقفًا بين يديه وهو ناظر اليه ويسمع منه فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال
والتضرع والابتهال والثانية ان يشهد بقلبه كانه سبحانه يخاطبه بالطافه ويناجيه بانعامه
واحسانه وهو في مقام الحياء والتعظيم لمن الله والاصغاء اليه والفهم منه الثالثة
ان يرى في الكلام المتكلم وفي الكلمات الصفات فلا ينظر الى قلبه ولا الى قراءته ولا
الى التعلق بالانعام من حيث هو منعم عليه بل يقصر الهم على المتكلم ويقف فكره عليه
ليستغرق في مشاهدته وهذه درجة المقربين وعنها اخبر جعفر بن محمد الصادق ع بقوله
لقد تجلى الله لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون وقال ايضًا وقد سألوه عن حالة لحقته في
في الصلوة حتى خر مغشيًا عليه فلما افاق قيل له في ذلك فقال مازلت اردد هذه الاية
على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته الثامن التبري والمراد به

ان يتبرء

ان يتبرّء من حوله وقوّته فلا يلتفت الى نفسه بعين الرضا والتزكية فاذا تلى ايات الوعد ومدح الصالحين حذف نفسه عن درجة الاعتبار ويشهد فيها الموقنين والصدّيقين ويتشوّق الى ان يلحقه الله بهم واذا تلى ايات المقت والذم للمقصرين شهد نفسه هناك وقدّر انه المخاطب خوفا واشفاقا والى هذه المرتبة اشار امير المؤمنين ع وسيّد الوصيين ع في الخطبة التي يصف فيها المتقين بقوله ع فاذا مرّوا باية فيها تخويف اصغوا اليها مسامع قلوبهم وظنّوا انّ زفير جهنّم في اذانهم الخ ومن راى نفسه بصورة التقصير في القرائة كان ذلك سبب قربه ومن شاهد نفسه بعين الرضا فهو محجوب بنفسه فهذه نبذة من وظائف القرائة واسرارها وفقنا الله لتلقّي الاسرار والحقنا بعبادة الابرار

في وظائف سجدة الشكر

واذا وصلت الى هذا المقام فاسجد سجدتي الشكر شكرا لله سبحانه على مزيد الانعام واحضر انعامه لديك ببالك واياديه عندك في جميع احوالك وقل شكرا شكرا الى تمام ما يمكنك من المرّات فانت مع ذلك مقصّر عمّا يجب عليك من التحميد وغاية ما يجب الاعتراف بالتقصير والاستغفار من كلّ قليل وكثير ارزقنا اللهم العمل بما كشفت لنا من اسرار الايات وزدنا فيضا وعرفانا يكون لنا سلّما الى نيل تلك الدرجات ووفّقنا لدرك الحقّ بالتوفيق وثبّت اقدامنا على مقامات الصدق وحقائق التحقيق بفضلك وجودك العميم انّك انت الوهّاب الكريم

الفصل الثالث في المنافيات

فيما يبطل الصلوة وينافيها

وهو في هذا المقام ما ابطل الصلوة او نقصت كمالها من جهة فلنبيّنه وهي تنقسم الى منافيات الكمال والى منافيات الصحّة وضابط الاوّل ما ينافي الاقبال بالقلب على الله تعالى من حديث النفس والالتفات الى امر دنيوي بل الفكر في غير متعلّق الصلوة وان كان اخرويّا فانّه من مصائد الشيطان فانّ المطلوب لله تعالى والموجب للقبول انّما هو الاقبال على كلّ فعل من افعالها حال الاشتغال فيه كما نبّه عليه بقوله ص وانّما لك من صلوتك ما اقبلت عليه بقلبك ويدخل في هذا القسم ما عدّه الفقهاء من المكروهات كمدافعة الاخبثين والنعاس والتنخّم والبصاق والعبث وغيرها فانّها مشتركة في مضادّة الاقبال ومنافية للخشوع وامّا منافيات الصحّة فضابطها منافاة الاخلال

واستكبار

فی منافاة الریاء والعجب للصلوة معنی

واستکثار الطاعة ویدخل فی الاول الریاء باقسامه وفی الثانی العجب والکلام فی کل منهما مستو
وذکر اقسامهما واحکامهما یخرج عن وضع الرسالة لکنا نذکر المهم واعلم ان الوعید علی هاتین
الافتین فی الکتاب والسنة کثیر یخرج عن حد الحصر قال الله تعالی فویل للمصلین الذین هم عن صلوتهم
ساهون الذین هم یراؤن وقال النبی ان النار واهلها یعجون من اهل الریاء فقیل یا رسول الله
کیف تعج النار قال من حر النار التی یعذبون بها وعنه صلی الله علیه وآله قال المرائی یوم القیمة
ینادی باربعة اسماء یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر ضل سعیک وبطل اجرک ولا خلاق لک
التمس الاجر ممن کنت تعمل له یا مخادع وعنه ان الله تعالی یقول انا اغنی الاغنیاء عن الشرک
من عمل عملا ثم اشرک فیه غیری فنصیبه له فانا لا اقبل الا ما کان خالصا لی وعنه ان الجنة تکلمت
قالت انی حرام علی کل بخیل ومرائی وعنه ان اول من یدعی یوم القیمة رجل جمع القران ورجل
قتل فی سبیل الله ورجل کثیر المال فیقول الله عز وجل للقاری الم اعلمک ما انزلت علی
رسولی فیقول بلی یا رب فیقول ما عملت فیما علمت فیقول یا رب قمت به فی اناء اللیل واطراف
النهار فیقول الله کذبت ویقول الملائکة کذبت ویقول الله تعالی انما اردت ان یقال
فلان قاری فقد قیل ذلک ویؤتی بصاحب المال فیقول الله تعالی الم اوسع علیک حتی
لم ادعک تحتاج الی احد فیقول بلی یا رب فیقول فما فعلت فیما اتیتک قال کنت اصل الرحم واتصدق فیقول
الله تعالی کذبت وتقول الملائکة کذبت ویقول الله تعالی بل اردت ان یقال فلان جواد و
قد قیل ذلک ویؤتی بالذی قتل فی سبیل الله فیقول الله تعالی ما فعلت فیقول امرت
بالجهاد فی سبیل الله فقاتلت حتی قتلت فیقول تم کذبت وتقول الملائکة کذبت ویقول
الله تم بل اردت ان یقال فلان شجاع جری فقد قیل ذلک ثم قال رسول الله اولئک
خلق الله تسعر بهم نار جهنم وعن الصادق ایاک والریاء فانه من عمل لغیر الله وکله الله
الی من عمل له وعنه فی قول الله عز وجل فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا ولا یشرک
بعبادة ربه احدا قال الرجل یعمل شیئا من الثواب لا یطلب به وجه الله انما یطلب تزکیة النفس

ینبغی

في الرياء واقسامه

يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه ثم قال ما من عبد اسر خيرا فذهبت
الايام حتى يظهر الله له خيرا وما من عبد اسر شرا فذهبت الايام ابدا حتى يظهر له شرا و
الاثر في ذلك يطول وقال الله تعالى في ذم العجب ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم ذكر ذلك في
معرض الانكار وقال تعالى وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وهو ايضا راجع الى العجب
بالعمل على وجه وقال النبي ص ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وقال
الصادق ع من دخله العجب هلك وعنه ع للعجب درجات منها ان يزين للعبد سوء عمله فيراه
حسنا فيعجبه ويحسب انه يحسن صنعا وعنه ع قال اتى عالم عابدا فقال له كيف صلوتك فقال مثلي
يسئل عن صلوته وانا اعبد الله منذ كذا وكذا قال وكيف بكائك قال ابكي حتى تجرى دموعي
فقال له العالم فان ضحكك وانت خائف خير من بكائك وانت مدل ان المدل لا يصعد من
عمله شيء وعن احدهما ع قال دخل المسجد رجلان احدهما عابد والاخر فاسق فخرجا من المسجد
والفاسق صديق والعابد فاسق وذلك انه يدخل المسجد العابد مدلا بعبادته فيدل بها فتكون
فكرته في ذلك ويكون فكرة الفاسق في الندم على فسقه ويستغفر الله عز وجل مما صنع
من الذنوب وقال النبي ص قال الله تعالى لداود يا داود بشر المذنبين وانذر الصديقين قال
يا داود بشر المذنبين اني اقبل التوبة واعفو عن الذنب وانذر الصديقين ان لا يعجبوا
باعمالهم فانه ليس عبد يعجب بالحسنات الا هلك واعلم ان الرياء على ضربين رياء محض ورياء
مخلط فالمحض ان يريد بعمله نفع الدنيا وهو اعم من ان يتوصل به الى محرم او مباح الى
من ان ينظر اليه بعين النقص ولا يعد من الخاصة والمخلط ان يقصد به ذلك مع التقرب الى الله
تعالى وكلاهما مفسد للعمل بل الاول ساقط عن درجة البحث والاعتبار والثاني هو
الاشراك لله تعالى في العبادة التي قد تقدم انه تركها لشريكه وهذا هو الشرك الخفي في
هذه الامة الذي اشار اليه النبي ص بانه في امته فاش ثم المقصود هنا ليس هو البحث عن الفعل
الذي يقع ابتداء رياء لان ذلك باطل في نفسه ولا يعرض لقلوب العارفين وانما الكلام هنا
فيما يبدء

في الرياء واقسامه

٣٠

فمما يبتدي الانسان به من العبادة خالصاً لله تعالى لا يريد به غيره ثم يعرض له ما ينافي
الاخلاص على وجه الشوب اللطيف الذي ينبغي التنبيه عليه في مثل هذا المقام وهو ما يأتي
على وجوه بعضها خفي وبعضها جلي احدها ان يعقد الصلوة مثلاً على الاخلاص المحض و
الطاعة والاقبال على الله تعالى بها وهو خال من نظر الناس اليه فيدخل عليه داخل او
ينظر اليه ناظر فيقول له الشيطان زد صلوتك حسناً حتى ينظر اليك هذا الناظر بعين
الوقار والصلاح ولا يزدريك ولا يغتابك فتخشع جوارحه وتسكن اطرافه ويحسن صلوته
وهذا هو الرياء الطاري الظاهر الذي لا يخفى على المبتدئين من المريدين ولكنه في
الجملة من شوائب القرب ومنافي الاخلاص وثانيها ان يكون قد فهم هذه الافة واخذ
منها حذره فصار لا يطيع الشيطان فيها ولا يلتفت اليه ويستمر في صلوته كما كان فيأتيه في
معرض الخير ويقول انت متبوع ومقتدى بك ومنظور اليك وما تفعله يؤثر عنك
ويتأسى فيه بك غيرك فيكون لك ثواب اعمالهم ان احسنت وعليك الوزر ان اسأت
فاحسن عملك فعساه ان يقتدى بك في الخشوع وتحسين العبادة فتكون شريك من
اقتدى بك وقد علم في الحديث المشهور ان من سن حسنة فله اجرها واجر من عمل بها
الى يوم القيمة وهذه المكيدة اعظم من الاولى وادق وقد ينخدع بها من لا ينخدع بالاولى
وهو ايضاً عين الرياء ومبطل للاخلاص فانه اذا كان يرى الخشوع وحسن العبادة خيراً لا
يرضى لغيره تركه فلم يرتضي لنفسه ذلك في الخلوة ولا يمكن ان يكون نفس غيره اعز عليه
من نفسه فهذا عين التلبيس بل المقتدي به هو الذي استقام في نفسه واستنار قلبه
فانتشر نوره الى غيره فيكون له الثواب عليه واما فعل الاول فمحض النفاق والتلبيس فيطالب
يوم القيمة بتلبيسه ويعاقب على اظهاره من نفسه ما ليس متصفاً به وان اثيب المقتدي به
وثالثها وهو ادق مما قبلها ان يتنبه العبد لذلك وانه مكيدة من الشيطان ويعلم ان
مخالفته بين الخلوة والمشاهدة للغير محض الرياء ويعلم ان الاخلاص في ان تكون صلوته

في الخلاء مثل

فى الرياء واقسامه

فى الخلاء مثل صلوته فى الملاء ويستحى من نفسه ومن ربه ان يخشع لمشاهدة خلقه تخشعا
زائدا على عادته فيقبل على نفسه فى الخلاء ويحسن صلوته على الوجه الذى يرتضيها
فى الملاء ويصلى ايضا فى الملاء كذلك للعلة المذكورة وهذا ايضا من الرياء الغامض لانه
حسن صلوته فى الخلوة ليحسن فى الملاء فلا يكون قد فرق بينهما بالتفاوت فى الخلوة والملاء
الخلق بل الاخلاص ان يكون مشاهدة البهائم لصلوته ومشاهدة الخلق على وتيرة واحدة
فكان نفس صاحب هذه الخطرة ليست تسمح باساءة الصلوة بين الناس ثم تستحى من نفسه
ان يكون فى صورة المرائين ويظن بان ذلك يزول بان يستوى صلوته فى الخلاء والملاء
هيهات بل زوال ذلك بان لا يلتفت الى الخلق كما لا يلتفت الى الجمادات والبهائم فى الخلاء
والملاء جميعا وهذا شخص مشغول الهم بالخلق فى الخلاء والملاء جميعا وهذا من المكائد الخفية
والى هذا الاشارة فى الحديث النبوى لا يكمل ايمان العبد حتى يكون الناس عنده بمنزلة
الاباعر فتامل ودابها وهو ادق واخفى ان ينظر اليه الناس وهو فى صلوته فيعجز الشيطان
عن ان يقول له اخشع لاجلهم فانه قد عرف انه لا يصغى لذلك فيقول له الشيطان تفكر فى عظمة الله
وجلاله ومن انت واقف بين يديه واستحى ان ينظر الله الى قلبك وانت غافل عنه فيحضر
بذلك قلبه ويجمع جوارحه ويظن ان ذلك عين الاخلاص وهو عين المكر والخداع فان خشوعه
لو كان لنظره الى جلال الله وعظمته لكانت هذه الخطرة تلازمه فى الخلوة ولكان لا يختص
حضورها بحالة حضور غيره وعلامة الامن من هذه الافة ان يكون هذا الخاطر مما يالفه
فى الخلوة كما يالفه فى الملاء ولا يكون حضور الغير هو السبب فى حضور الخاطر كما لا يكون حضور
البهيمة سببا فما دام يفرق فى احواله بين مشاهدة الانسان ومشاهدة بهيمة فهو بعد خارج عن صفوة
الاخلاص مدنس الباطن بالشرك الخفى من الرياء وهذا الشرك اخفى فى قلب ابن ادم من دبيب النملة السوداء
فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء كما ورد به الخبر ولا يسلم من الشيطان الا من دق نظره وسعد بتوفيق
الله تعالى وهدايته والا فالشيطان ملازم للمتشمرين لعبادة الله تعالى لا يغفل عنهم لحظة حتى

يحملهم

في الرياء واقسامه

٤٢

يعلم على المهاتك في كل حركة من الحركات حتى في كحل العين وقص الشارب وطيب يوم الجمعة ولبس
الثياب الى الاخوة فان هذه سنن في اوقات مخصوصة لكن للنفس فيها حظ خفي لارتباط نظر الخلق
بها فيدخل الشيطان عليه من هذه المداخل ان لم يتيقظ ولهذا قيل ركعتان من عالم افضل من
عبادة سنة من جاهل واريد به العالم البصير بدقائق آفات العبادة حتى يتخلص عنها لا مطلق العالم فان
مداخل الشيطان على كثير من العلماء اعظم من مداخله على الجهلاء ومنها ان يكمل العبادة على
الاخلاص المحض والنية الصادقة لكن عرض له بعد الفراغ منها حب اظهارها ليحصل له بعض الاغراض
المحقرة للرياء فيدخل بعد من الشيطان له انه قد كمل العبادة الخالصة وقد كتبها الله تعالى في ديوان
المخلصين فلا يقدح فيها ما يتجدد وانما ينضم الى ما حصل بها من الخير الآجل جزاء عاجل فيحدث
به ويظهره لذلك فهذا ايضا مفسد للعمل وان سبق كما يفسده العجب المتأخر ويدخل في زمرة الذين
قال الله تعالى فيهم قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون
انهم يحسنون صنعا وقد روي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وآله صمت الدهر يا رسول الله فقال له ما صمت
ولا افطرت وقد روي عن ابن مسعود انه سمع رجلا يقول قرأت البارحة البقرة فقال ذلك حظه بل لو
كنت باقيا على الاخلاص فيه فقد نقص منه تسعة وستين جزءا من سبعين جزءا على ما روي عنهم عليهم السلام
ان فضل عمل السر على الجهر سبعون ضعفا وعن الصادق عليه السلام من عمل حسنة سرا كتبت له سرا فاذا اقر بها
محيت وكتبت جهرا فاذا اقر بها ثانية محيت وكتبت رياء فيالها من كلمة ما اشأمها وفرية ما اعظمها
حيث نقص بها حظك وضاع كدحك وليتك سلمت من تبعتها فان المرائي لا يسلم كما قد عرفت
من وعيده وهذا كله مع عدم تعلق غرض صحيح في الاخوة باذاعته اما معه كان اراد به التنشيط
السامع وترغيبه في فعل الخير مع وثوقه بنفسه فلا حرج فيه اذا لم يمكن تنشيط بل ونحوه الا كان
اولى وقد روى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لا بأس ان تحدث اخاك اذا رجوت ان تنفعه
وتحثه واذا سألك هل قمت الليلة او صمت فحدثه بذلك ان كنت فعلته فقل قد رزق الله ذلك
ولا تقل لا فان ذلك كذب ومن هنا جاء افضلية الصدقة جهرا للتأسي به والاجهار بصلاة

الليل زيادة

في ترك العمل قد يكون رياء

الليل زيادة على غيرها التي يثبت بها عمله وجزاؤه فيثاب ثوابه لكن ذلك كله موضع الخطر فيجب الاحتراز و التيقظ بمراعاة القلب وكما يكون الاظهار مظنة الرياء ومخطرته كذلك الاخفاء فان فيه ايضاً للشيطان مداخل منها ان يامره بترك العمل خوفاً من ان يكون مرائياً به وهذا من جملة خدايعه وفي ترك العمل تحصيل لغرضه لان غرضه الاقصى ترك العمل وانما يعدل بك الى قصد الرياء وغيره عند عجزه عن تثبيطك عن العمل وتزهيدك فيه فاذا تركته فقد حصلت غرضه ومثالك في ذلك مثال من سلم اليه مولاه حنطة فيها تراب فقال له خلصها من التراب ونقها منه تنقية بالغة فترك اصل العمل ويقول اخاف ان اشتغلت به لم يخلص خلاصاً صافياً فترك العمل من اصله وهذا تمام الغرض لابليس اللعين وغاية القصد فقد حصلت منيته واراحه من التعب بك في اخذ العمل وانما سبيلك ان تجتهد في تخليص عملك بالادوية النافعة وتحصل مراد مولاك ومنها ان يامره بترك العمل ايضاً لا لذلك بل خوفاً على الناس ان يقولوا انه مراء فيعصون الله به وهذا ايضاً مع ما قبله رياء خفي من مكايد الشيطان لان ترك العمل خوفاً من قولهم انه مراء عين الرياء ولولا حبه لمحمدتهم وخوفه من ذمهم فما له ولقولهم قالوا انه مراء او قالوا انه مخلص واي فرق بين ان يترك العمل خوفاً من ان يقال انه مراء وبين ان يحسن العمل خوفاً من ان يقال انه غافل مقصر بل ترك (العبادة) اشد من ذلك وفيه مع ذلك اساءة الظن بالمسلمين وما كان من حقه ان يظن بهم ذلك ثم كيف تطمع ان تتخلص من الشيطان بترك العمل وقد اطمعته فيه فانه لا يخليك ايضاً بل يقول لك الان تقول الناس انك تركت العمل ليقال انك مخلص لا تشتهي الشهرة الى غير ذلك من التلعب بك وانما خلاصك منه ان كان ان تلزم قلبك معرفة آفات الرياء وضرره لتلزم كراهته وتستمر مع ذلك على العمل ولا تبالي وتلزم قلبك الحياء من الله تعالى ايضاً اذ دعتك نفسك الى ان تستبدل بحمد الله تعالى حمد المخلوقين وهو مطلع على قلبك وانك لحمدهم لمقرون بل ان قدرت على ان تزيد في العمل حياء من ربك وعقوبة لنفسك فافعل ومنها ان يقول له اترك العمل لئلا يظن الناس بك خيراً وانهم به واحب العباد الى الله تعالى الاتقياء الاخفياء الذين اذا شهدوا لم يعرفوا فاذا عرف بين

الناس بالعبادة لم يكن للحظ من هذا الوصف وهذه ايضاً من مكائده وما عليك اذا
اخلصت العمل لله ان تعرف به او تجهل وانما عليك مراعاة قلبك واصلاح سرك وكيف تخفى
على الناس اذا كنت صالحاً وهو تعالى يقول عليك اخفائه وعلى اظهاره ويقول من اصلح سريرته
اصلح الله علانيته واياك ان يغترك اللعين عند ذلك ويقول اذا كنت لا تترك العمل لذلك
فان الله تعالى يظهره عليك واما اذا اظهرته فيمكن ان تقع في الرياء وهذا التلبيس عين
الرياء لان اخفائك له كي يظهر عليك بين الناس هو بعينه العمل لاجل الناس وما عليك اذا كان
مرضياً لله تعالى ان يظهر او يخفى لولا نظرك الى رضاء الناس اذا تقرر ذلك فاياك ان يحملك
دقايق الاخلاص وصعوبة الخلاص على الكسل والقعود عن الطاعات نظراً الى ما يحدث
في نفسك من السرور بالطاعة وزيادة الابتهاج باطلاع الناس عليك بفعل العبادة
بل اجتهد في دفع مادة الفساد ومجاري الشيطان عنك واعمل واما سرورك
بالطاعة فان منه محموداً وبعضه مذموماً فالمحمود ان يكون من فضلك وداعيتك لخفاء الطاعة
والاخلاص لله سبحانه ولست مستكثراً لعملك واما سرورك فلان وفقك الله للعمل و
اخرجك من ربقة البطالين والغافلين ولم تبتلع بالسرور حد العجب الاتي ذكره واذا حصل
اطلاع الناس عليه فلم يحصل من قبلك وانما سررت باطلاعهم نظراً الى ان الله هو الذي
اطلعهم عليه واظهر لهم الجميل تكرماً عليك وتفضلاً ونحو ذلك والمذموم ان تفرح به سكوناً
وركوناً اليه ونظرهم والناس عليه لقيام منزلتك عندهم ليمدحوك ويقوموا بقضاء حوائجك
ويقابلوك بالاكرام ونحو ذلك فانه رياء محض ومحبط للعمل واصله حب الدنيا ونسيان
الاخرة وقلة الفكر بما عند الله نسأل الله من فضله ان لا يعاملنا بعدله بل يسامحنا

في العجب واقسامه

بعفوه ويستر زلاتنا بصفحه انه جواد كريم واما العجب فهو استعظام العمل والابتهاج به و
الادلال به وان يرى العامل نفسه خارجاً بسببه عن حد التقصير وهذا من اعظم المهلكات
بل انه ناقل للعمل من كفة الحسنات الى كفة السيئات ومن رفيع الدرجات الى اسفل الدركات
كما تقدم

في العجب واقسامه ١١
٣٥٠

كما تقدم في الاخبار ولذلك قال عيسى ع يا معشر الحواريين كم من سراج قد اطفاه الريح و
كم من عابد افسده العجب وروى سعد بن ابي خلف عن الصادق ع قال عليك بالجد ولا
تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله وطاعته فان الله لا يعبد حق عبادته ومنشأ
العجب الغفلة عن عيوب الاعمال وآفات العبادات وعن نعم الله على العاملين من الخلق والاقدار
والالطاف والتيسير وغير ذلك انظر الى الاقرب اليك في هذا المقام وهو الصلوة التي هي
عمود واول ما ينظر فيه من اعمال ابن آدم فان ردت رد سائر عمله وتأمل حدودها التي
قد حكيناها مستندة الى النصوص الصحيحة فلا يكاد يسلم لك صلوة واحدة كاملة تثق من نفسك
بقبول الله اياها وهلم جرا الى غيرها من العبادات فلكل واحد وظائف وحدود لا يبلغها
اعمالنا ولا نقوم بها لغفلتنا وقد قال علي ع اعلموا عباد الله ان المؤمن لا يصبح ولا يمسي الا و
نفسه ظنون عنده فلا يزال زاريا عليها ومستزيدا لها فكونوا كالسابقين قبلكم والماضين امامكم
قوضوا من الدنيا تقويض الراحل وطووها طي المنازل فكيف يعجب الانسان بعمله او يعده
قائما بحقوق العبودية ووظائف الخدمة لولا استيلاء الغفلة نعم لا يقدح نظر المؤمن الى
نفسه وسروره بما يفعله من العبادة مع حمد الله ثم على توفيقه لها وطلب الاستزادة من فضله
فقد قال امير المؤمنين ع من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن وقال عليه السلام ليس منا من لم يحاسب
نفسه في كل يوم فان عمل خيرا حمد الله واستزاده وان عمل شرا استغفر الله تعالى فهذا ما يقتضي
الحال ذكره من المنافيات ملخصا الموافق الغرض فان ذكره هنا بالعرض والله الموفق **واما الخاتمة**
ففيها بحثان الاول في جبر الخلل الواقع في الصلوة بمعنى بيان الدواء الدافع لهذه المنافيات اعلم
ان الخلل ان كان من قبيل منافي الاقبال بالقلب على الصلوة بسبب الافكار الخارجة عنها
فدوائه تذكر ما هو فيه ومن يناجيه واستشعار الاخطار اللازمة من الغفلة وعدم قبول العمل
مع شدة الحاجة اليه من يومه هذا الى الابد فان التوفيق الواقع من الجناب الالهي للمطيع فائض في
الدارين والحاجة اليه حاصلة في الحالين سيما يوم الجزاء الذي يضيق عن وصفه الحال ولا يحيط
بتفسيره

في جبر الخلل الواقع في الصلوة

٤١

بتقريره العقل ولا الجبال ولا يطيق حمل اهوال الجبال وليس فيه معين مع رحمة الله تعالى و
كرمه الا القيام بالاعمال الصالحة والطاعات المقبولة الراجحة فانها وسيلة الى الانوار في تلك
الظلمة والنجاة من تلك الشدة والجواز على عقبة الساهرة ولا تكتسب الاعمال الصالحة و
الطاعات المقبولة الا في هذه الدار الزائلة وفي هذه المدة القصيرة التي اكثرها مدة مضى على الغفلة
ويكاد يلحق باقيها بماضيها ان لم يستيقظ الغافل ويستدرك ما فرط وليس في تلك الدار الا
الجنة والنار والجنة اعدت للمتقين كما ان النار اعدت للفاسقين وبالجملة فالخطر عظيم و
الامر جسيم والعقبة شاملة ونحن مع ذلك لا نشعر وقد قال النبي ص يمضي على الرجل ستون
سنة او سبعون سنة ما قبل الله منه صلوة واحدة وقال الصادق ع لحماد بن عيسى الذي كان
يحفظ ٧ في فقه الص وكتاب حريز ودعى له الصادق ع بان يحج خمسين حجة وان يكثر الله تعالى
ماله وولده فاجيب له في جميع ذلك حين صلى عنده ركعتين ما اقبح الرجل منكم يمضي عليه
ستون سنة او سبعون سنة لا يحسن ان يقيم صلوة واحدة بحدودها وقال ع كم من
قار للقران والقران يلعنه وكم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش الى غير ذلك
من الاثار الدالة على صعوبة الامر ودقة الخطر فاحضار هذا وشبهه وما تقدم في المقدمة
من الاثر مما يعين على حضور القلب مضافا الى ما سلف من الدواء المعين على ذلك في
المطلب الثالث وان كان المنافي من قبيل المفسدات فالعلاج النافع فيما ينافي الاخلاص
هو التفكر في مضرة الرياء وما يفوت بسببه من صلاح القلب في ما يحرمه عنده في الحال
من التوفيق وفي الاخرة من المنزلة عند الله تعالى وما يتعرض له من العقاب العظيم والمقت
الشديد والخزي الظاهر حيث ينادى على رؤس الاشهاد والعباد يا فاجر يا غادر يا مرائي
اما استحييت اذ اشتريت بطاعة الله تعالى عرض الدنيا راقبت قلوب العباد واستهزأت بطاعة
الله تعالى وتحببت الى العباد بالتبغض الى الله تعالى وتزينت لهم بالشين عند الله تعالى وتقربت
اليهم بالبعد من الله وتحمدت اليهم بالتذمم عند الله وطلبت رضاهم بالتعرض لسخط الله اما

كان احد

فی جبر الخلل الواقع فی الصلوٰة

٤٧

کان احدا هون علیک من الله تعالی فمهما تفکر العبد فی هذا الخزی وقابل ما یحصل من العباد بالتزین لهم فی الدنیا مما یفوته من الاخرة وبما یحبط علیه من ثواب الاعمال مع ان العمل الواحد ربما کان یترجح به میزان حسناته لو خلص فاذا افسد بالریاء حول الی کفة السیات فترجح به بعد ان کان مرجوحا ویهوی الی النار فلو لم یکن فی الریاء الا احباط عبادة واحدة لکان ذلک کافیا فی معرفة ضرره وان کان مع ذلک سایر حسناته راجحة فقد کان ینال بهذه الحسنة علو المرتبة عند الله تعالی فی زمرة النبیین والصدیقین وقد حط عنهم بسبب الریاء ورد الی صف النعال من مراتب الاولیاء ان لم یستوجب النار والخزی والطرد من الملک الجبار هذا مع ما یعرض له فی الدنیا من تشتت الهم بسبب ملاحظة قلوب الخلق فان رضا الناس غایة لا تدرک فکل ما یرضی به فریقا یسخط به فریق ورضا بعضهم فی سخط بعض ومن طلب رضاهم فی سخط الله سخط الله علیه واسخطهم ایضا علیه کما ورد فی الاخبار ودلت علیه التجربة ثم ای غرض له فی مدحهم وایثار ذم الله تعالی لاجل حمدهم ولا یزیده حمدهم رزقا ولا اجلا ولا ینفعه یوم فقره وفاقته وهو یوم القیمة واما الطمع لما فی ایدیهم فبان یعلم ان الله تعالی هو المسخر للقلوب بالمنع والاعطاء وان الخلق مضطرون فیه ولا رازق الا الله تعالی ومن طمع فی الخلق لم یخل من الذل والخیبة والمقت والاهانة وان وصل الی المراد لم یخل عن المنة والمهانة ومن اعتمد علی الله تعالی وجعل همه همًا واحدا کفاه الله تعالی همه من الدنیا والاخرة فکیف یترک ما عند الله لرجاء کاذب ووهم فاسد وقد یصیب وقد یخطی واذا اصاب فلا تفی لذته بالم منته ومذلته واما ذمهم فلم یحذر منه ولا یزید ذمهم شیئا ما لم یوافقهم الله تعالی علیه ولا یعجل الاجل ولا یؤخر رزقه ولا یجعله من اهل النار ان کان من اهل الجنة ولا یبغضه الی الله تعالی ان کان محمودا عند الله تعالی ولا یزیده مقتا ان کان ممقوتا عند الله فالعباد کلهم عجزة [لا یملکون لانفسهم ضرا ولا نفعا ولا یملکون] موتا ولا حیوة ولا نشورا بل العقل والنقل والتجربة قد اذنت بخلاف ذلک کله وان المخلص اعماله لله یحببه الله الی المخلوقین الصالحین والفاسقین

في جبر الخلل الواقع في الصلوة

والفاسقين بل الى كثير من الكافرين فتراهم يعظمونه ويوقرونه ويلتمسون بركته مع ضعفه وفقره وذلة ذات يده وقلة عمله والمرائي يظهر الله تعالى الخلق على باطنه وخبث نفسه وفساد نيته فيمقتونه ولا يفوز بعطائه ويضيع تعبه ويبطل سعيه كما روي ان رجلاً من بني اسرائيل قال والله لاعبدن الله عبادة اذكر بها فكان اول داخل للمسجد وآخر خارج منه لا يراه احد حين الصلوة الا قائماً يصلي وصائماً لا يفطر ويجلس الى حلق الذكر فمكث بذلك مدة طويلة وكان لا يمر بقوم الا قالوا فعل الله بهذا المرائي وصنع فاقبل على نفسه وقال اراني في غير شيء لاجعلن عملي كله لله فلم يزد على عمله الذي كان يعمل قبل ذلك الا انه تغيرت نيته الى الخير فكان ذلك الرجل يمر بعد ذلك بالناس فيقولون رحم الله فلاناً الآن اقبل على الخير وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه فقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ثم هب انهم احبوك واكرموك و خفي خبثك عليهم مع ان الله تعالى مطلع على فساد نيتك وخبث سريرتك فاي خير لك في مدح الناس وانت عند الله مذموم ومن اهل النار واي شر لك في ذم الناس وانت عند الله ممدوح ومن اهل الجنة وفي زمرة المقربين ومن احضر في قلبه الآخرة ونعيمها المؤبد والمنازل الرفيعة عند الله تم استحقر ما يتعلق بالخلق ايام الحيوة مع ما فيه من الكدورات والمنغصات واجتمع همه وانصرف الى الله تعالى قلبه وتخلص من مذمة الرياء ومقاساة قلوب الخلق وانعطف منه اخلاصه انوار على قلبه ينشرح بها صدره ويستانس بها من وحشته وان لم يكف بذلك كله فليتامل ثلثة اشياء احدها انه لو قيل لك ان هنا رجلاً معه جوهر نفيس يساوي مأة الف دينار وهو محتاج الى ثمنه بل الى بيعه عاجلاً والى اضعاف ثمنه فحضر من يشتري منه متاعه باضعاف ثمنه مع الحاجة الى الاضعاف ايضاً فابى ان يبيعه بذلك وباعه بفلس واحد اليس ذلك يكون خسراناً عظيماً وغبناً فظيعاً ودليلاً بيناً على خسة الهمة وقصور الفهم والعلم و ضعف الرأي ودقة العقل بل السفه المحض وهذا بعينه ابلغ من حال المرائي في عمله بل في عبادة واحدة فان ما يناله العبد بعمله من الخلق من مدحة وحطام الدنيا بالاضافة الى رضا رب العالمين

العالمين وشكره وثواب الاخرة ونعيم الجنة الدائم الخالص من شوب الكدورات انا قل من ملس في
جنب الف الف دينار بل حبة من الدنيا وما فيها واكثر وهذا هو الخسران المبين ان تموت نفسك تلك
الكرامات العزيزة الشريفة بهذه الامور الدنية الحقيرة ثم ان كان لا بد لك من هذه الهمة الخسيسة
فاقصد انت الاخرة يتبعك الدنيا بل اطلب الرب وحده يعطك الله الدين انهو ما لكما جميعا
وذلك قوله تعالى فمن كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والاخرة وقال النبي ان الله
يعطي الدنيا بعمل الاخرة ولا يعطي الاخرة بعمل الدنيا فاذا انت اخلصت النية وجردت الهمة للاخرة
حصلت لك الدنيا والاخرة جميعا وان اردت الدنيا ذهب عنك الاخرة في الوقت وربما لا تنال
كما تريد وان نلتها فلا تبقى لك بل تزول عنك قريبا فقد خسرت الدنيا والاخرة وذلك هو
الخسران المبين ونظير هذا النقص بالنسبة الى هذا المثل من يصرف جزء من عمره ونفسا من انفاسه
الذي يمكنه به تحصيل كنز من كنوز الجنان فيما يحصل به دانق وحبة او درهم او دينار من
متاع الدنيا وترك ذلك الكنز الدائم لغرض ورق ما هذا الا عين الغفلة والخسران وخسة
الهمة والخذلان وثانيها ان المخلوق الذي تعمل لاجله وتطلب رضاه لو علم انك تعمل لاجله
لابغضك وسخط عليك واستهان بك واستخف بك مضافا الى مقت الله تعالى واهانته
وخذلانه وما تعمله لله تعالى خالصا يوجب رضا الفريقين فكيف يعمل العاقل لاجل من لو علم بانه
يطلب رضاه سخط عليه واهانه فانظر ان كنت تعقله وثالثها ان من حصل له سعي يكتسب رضا
اعظم ملك في الدنيا فطلب به رضا كناس خسيس بين الناس وذلك الملك بل مع علم سخطه
ذلك دليل على غاية السفه وردائة الراي وسوء النظر ويقال له ما حاجتك الى رضا هذا الكناس
مع تمكنك من رضا هذا الملك كذلك اي حاجة الى رضا عبد مخلوق ضعيف حقير مهين مع
التمكن من تحصيل رضا رب العالمين الكافي عن الكل نسئل الله حسن التوفيق فهذا هو الدواء
العلمي واما الدواء العملي فهو ان يعود نفسه اخفاء العبادات واغلاق الابواب دونها كما تغلق
الابواب دون الفواحش حتى يقنع قلبه بعلم الله تعالى واطلاعه على عباداته ولا تنازعه نفسه

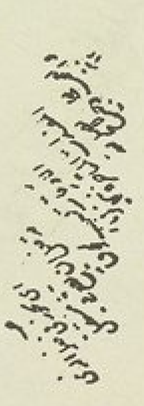
في مداواة الرياء بالعلم والعمل

الى طلب

الى طلب علم غير الله وهو امر دقيق في ابتداء المجاهدة لكن اذا صبر عليه مدة بالتكلف سقط
عنه ثقله وهان عليه ذلك بتواصل الطاف الله تعالى وما يمد به عباده من حسن التوفيق فان
الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فمن العبد المجاهدة ومن الله تعالى الهداية قال
الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان كان المنافي من قبيل التأخر عن العبادة
وهو الرياء المتأخر والعجب فقد عرفت دواء الاول اما العجب فلينظر في الاسباب والآلات

في دواء العجب

التي قوي بها على العبادة التي اورثته العجب من القدرة والعلم والاعضاء والرزق الذي
اكله حتى قوي به فانه يجده كله من الله تعالى ولولاه لم يقدر على شيء منها ثم ينظر الى نعمته عليه
في ارسال الرسل اليه وخلق العقل له حتى اهتدى به الى طريق الحق ثم ينظر في قيمة العمل الذي
عمله فلا يجده مقابلا لنعمة من هذه النعم وانما صار لعمله قيمة لما وقع من الله تعالى موقع الرضا
والقبول والا فترى ~~الاجير~~ ألا ترى ان الاجير يعمل طول النهار بدرهمين والحارث يسهر طول الليل بدانقين و
كذلك اصحاب الصناعات والحرف كل واحد منهم يعمل في الليل والنهار فيكون قيمة كل ذلك
دراهم معدودة فان صرف العمل الى الله تعالى فصمت لله تعالى يوما قال انما يوفى الصابرون
اجرهم بغير حساب وفي الخبر اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فهذا يومك الذي قيمته درهمان مع احتمال التعب العظيم صارت له هذه
القيمة بتأخير غذاء الى عشاء ولو قمت ليلة لله تعالى فقد قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين جزاء بما كانوا يعملون فهذا الذي قيمته درهم صارت له كل هذه القيمة والقدر بل لو جعلت
لله ساعة تصلي فيها ركعتين خفيفتين بل نفسا فقلت فيه لا اله الا الله قال الله تعالى ومن عمل
صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فحق
اذن للعاقل ان يرى حقارة عمله وقلة مقداره من حيث هو وان لا يرى الا منة الله تعالى عليه
فيما شرفه من قدر عمله واعظم من جزائه وان يجوز في فعله ان يقع على وجه لا يصلح لله تعالى فلا
يقع منه موقع الرضا فيذهب عنه موقع القيمة التي حصلت له ويعود الى ما كان في الاصل من الحقير

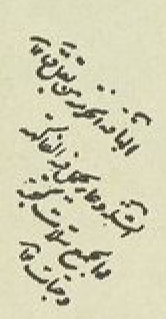


في جبر الخلل الواقع في الصلوة

نفس قد رعاك في نفسه الى ما عليك من نعمه فهل تجده وافياً بعشر عشيرة وهل توفيقك للقيام
بوظايف العبودية وتأهيلك للخدمة الالهية الا نعمة بل اعظم نعمة يلزمك شكرها كما اشير اليه
في خبر داود عم حين اوحى الله اليه ان اشكرني حق شكري فقال يا رب كيف اشكرك حق شكرك
والشكر من نعمتك تستحق عليه شكراً فقال يا داود اذا عرفت ان ذلك مني فقد شكرتني وقد روي
ان بعض الوعاظ قال لبعض الخلفاء ارايت لو منعت شربة من الماء عند عطشك بم كنت تشتريها
قال بنصف ملكي قال ارايتها لو حبست عنك عند خروجها بم كنت تشتريها قال بالنصف الاخر قال
فلا يغرنك ملك قيمته شربة ماء فتفكر انت كم تتناول في كل يوم شربة ماء هنيئة تسيغها هيناً
في عافية وكم تنظر بعينيك هيناً وتسمع طيباً وتشم زكياً وتمشي الى ما تحب وتبطش بيدك فيما تحب
الى غير ذلك من حواسك واعضائك وقواك الباطنة التي لا يطلع على دقايقها وتصريفها
الا الله تعالى من مجاري طعامك وتصاريف هضمك وتفريق فضلاتك وتغذيتك
ما لو صرفت زمانك في الفكر فيه خاصة لقضيت منه العجب لو فقدت شيئاً يسيراً منه وطلبت
منك طبيب على ان يرده اليك ويصلحه لك خدمتك لسنة او اكثر لسررت بذلك [illegible]
منعماً عليك وكم تقابل هذه النعم المتعددة بسنين من الخدمة والحال انك لا تخدم مولاك المنعم
الا اوقاتاً قليلة بعبادة لو تأملتها وعرفت عيوبها وآفاتها لم تثق بشيء منها ولاستحييت من
فعلها وقد قال الله تعالى وهو اصدق القائلين وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فالنعم عليك
لا تحصى وعملك على تقدير سلامته وقبوله قليل يحصى فكيف يقابل ما لا يحصى ثم اذا قابلته
بقيت خالياً من عمل يوجب لك المكافات فصار لك الاعتراف بالنعمة والازراء بنفسك و
المقت لها لعلك تفوز برحمة الله تع فقد قال رسول الله ص من مقت نفسه دون مقت الناس
امنه الله من فزع يوم القيمة وروي ان عابداً عبد الله تعالى سبعين عاماً صائماً نهاره قائماً ليله
فطلب الى الله تعالى حاجة فلم تقض فاقبل على نفسه وقال من قبلك اتيت لو كان عندك خير
قضيت حاجتك فانزل الله اليه ملكاً فقال يا ابن آدم ساعتك التي ازريت فيها على نفسك

خير

خير من عبادتك التي مضت ثم تامل بعد ذلك ثلثة امور احدها ان ملكا من ملوك الدنيا
اذا اجرى على احد من اتباعه طعاما وكسوة او دراهم او دنانير فانه يجتهد لاجلها بضروب
الخدم اناء الليل واطراف النهار مع ما في ذلك من الذل والصغار وبعضهم يقوم لذلك على راسه
ويسهر الليل باجمعه لاجله وبعضهم يقف في خدمته يوما بعد يوم حتى ينقضي عمره وبعضهم
يسعى في حوائجه ومهماته وبعضهم يركب الاهوال ويلج البحار لاجله وربما يلقى لعدوه ويبذل
لاجله روحه التي لا خلف عنها ولا ينفعه في الاخرة بعد ذلك فتراهم يحملون كل هذه الخدمة لاجل
تلك المنفعة الخسيسة الفانية ومع ذلك يعترفون للملك بالنعمة ويقرون له بالفضل عليهم
والمنة مع ان تلك المنفعة في الحقيقة من الله تعالى ولو اراد ملكهم ان ينبت لهم حبة واحدة او
يخلق لهم خيطا واحدا لم يقدر على ذلك وهم يعترفون بذلك كله فكيف تستكثر عملك الحقير
المشوب بالافات والنقائص لربك الذي خلقك ولم تك شيئا مذكورا ثم رباك وانعم عليك من
النعم الظاهرة والباطنة في نفسك وفي بدنك ودنياك ما لا يبلغ كنهه فهمك ولا وهمك كما قال
الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقد وعدك على هذا العمل القليل مع ما فيه من العيب
والافات بالثواب العظيم الدائم وضروب الكرامات فما استعظام ذلك من شان العاقل وثانيها
ان تتفكر في ان الملك الذي من شانه ان تخدمه اكابر الامراء اذا اذن في ادخال الهدايا اليه
ووعد عليها بالعطاء العظيم وامر ان لا يستحيي احد بهديته ولو كانت طاقة بقل فدخلت عليه الكبراء
والامراء والرؤساء والاغنياء بانواع الهدايا من الجواهر الثمينة واللآلي النفيسة ثم جاء اليه
بقال بباقة بقل وقرص يسيرة عقيب تناكدها او حبة فدخل بها الى الحضرة يزاحم اولئك
الاكابر بهداياهم الجليلة فقبل الملك من ذلك الوضيع هديته ونظر اليها نظر القبول وامر له بانفس
خلعة وكرامة تبلغ مائة الف دينار الا يكون ذلك منه غاية الفضل والكرم ثم لو فرض ان
هذا الفقير نظر بخاطره الى هديته واستعظم امرها وعجب بها ونسي ذكر منة الملك الا يقال
هذا مجنون مضطرب العقل او سفيه سيئ الادب عظيم الجهل وثالثها ان الملك الذي من شانه ان



تخدمه

فی خبر الخلل الواقع فی الصلوة

تخدم الملوک والامراء وتقوم علی راسه السادات والعظماء ویتولی خدمته الحکماء وتمشی بین یدیه الاکابر والرؤساء اذا اذن لسوقی او قروی فی الدخول علیه والقرب منه حتی زاحم اولئک السادات والافاضل فی خدمته وجعل له مقاما فی حضرته الیس یقال لقد کثرت علی هذا الحقیر المنة من الملک وعظمت علیه نعمه فان اخذ هذا الحقیر یمن علی الملک بتلک الخدمة الحقیرة ویستعظم ذلک مع هذه النعمة الواصلة الیه ویعجب بعمله الیس ینسب الی محض السفه او الجنون فکیف والهنا الذی له ملک السموات والارض وعبدان له العالمون وقف بخدمته الملائکة المقربون والانبیاء المرسلون الذین لا یحصی عددهم الا رب العالمین ومنهم النافذة فی تخوم الارض اقدامهم الواصلة الی العرش رؤسهم وهم مع ذلک مطرقون لا یرفعون رؤسهم تعظیما لله تعالی ولا یفترون عن ذکر الله تعالی ابدا الی اخر مدتهم فاذا اراد الله ان یمیتهم رفعوا رؤسهم وقالوا سبحانک ما عبدناک حق عبادتک ولا یخفی حال نبینا ص فی جده واجتهاده فی عبادة ربه ومن بعده من الائمة الذین یخرج ذکر یسیر من عباداتهم عن حد الاختصار الی نهایة الاکثار وهم مع ذلک معترفون بالتقصیر فاکون علی انفسهم مزرون علیها ثم انک ترضی من نفسک بصلوة رکعتین محشوة من المعایب قد وعدت من الثواب علیها بما لا یخطر علی قلب بشر وتعجب من ذلک وتستکثره ولا تری منة الله علیک فی ذلک فما اجهلک من انسان وما اسوء لک من رجل وما اسفهک من بشر واما نحن فلو عقلنا وتفطنا لاعمالنا لوجدناها الی کفة السیئات امیل منها الی کفة الحسنات لشدة الغفلة وکثرة المعایب وفساد القلوب وتشویش المقاصد اللهم لا تکلنا الی اعمالنا ولا تؤاخذنا بتفریطنا واهمالنا واشملنا بفضلک وامتنانک وخذ بنواصی قلوبنا الی جوار قدسک فقدیما سترت وعظیما غفرت وجزیلا اعطیت وجسیما ابلیت وانت ارحم الراحمین واکرم الاکرمین فما قدمت علیک ایدینا الا صفرا من الحسنات مملوة بالمعاصی والسیئات وجودک اوسع واکمل من ان یضیق عن الجناة الیک و اعتمد بفضلک ورحمتک علیک وانت للثناء علی جودک وهدیتنا الی فضلک وامرتنا بالدعاء

في اسرار باقي الصلوة في وظائفها

بالدعاء وضمنت الاجابة وانت الجواد الكريم **البحث الثاني** في خصوصيات باقي الصلوات
بالنسبة الى اليومية تختص الجمعة باستحضار انّ يومها يوم عظيم وعيد شريف خصّ الله به هذه
الامّة وجعله وقتا شريفا لعباده ليقرّبهم به من جواره ويبعّدهم من طرده وناره وحثّهم فيه
على الاقبال بصالح الاعمال وتلافي ما فرطهم في بقية الاسبوع من الاهمال وجعل اهمّ
ما يقع فيه من طاعته وما يوجب الزلفى والقرب الى شريف حضرته صلوة الجمعة وعبّر عنها في
محكم كتابه الكريم بذكر الله الجسيم وخصّها من بين سائر الصلوات التي هي افضل القربات بالذكر
الخاص فقال سبحانه يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة الخ وفي هذه الاية الشريفة من
التنبيهات والتاكيدات ما يقتبسه لمن له حظّ من المعاني لا يليق بسطه بهذه الرسالة
ومن اهمّ رموزها هنا التعبير عن الصلوة بذكر الله وتنبيه بذلك على انّ الغرض الاقصى من
الصلوة ليس هو مجرد الحركات والسكنات والركوع والسجود بل ذكر الله تعالى بالقلب
احضار عظمته بالبال فانّ هذا واشباهه هو السرّ في كون الصلوة ناهية عن الفحشاء والمنكر
اذ كان سببهما القوة الشهوية النزوعية اذا خرجت عن حكم العقل وهذا كله انما يتم مع التوجه التام
الى الله تعالى وملاحظة جلاله الذي هو الذكر الاكبر على ما ورد في بعض تفسيره انه فضلا عن
ان يكون ذكرا مطلقا واذا كان الاستعداد بهذه المثابة لاجرم وجب الاهتمام بها زيادة
على غيرها من الصلوات والتهيؤ والاستعداد للقاء الله تعالى والوقوف بين يديه في
الوقت الشريف والنوع الشريف من العبادة واحضر بالبال انه لو اراد ملك عظيم من ملوك
الدنيا بالمثول في حضرته والفوز بمجالسته في وقت معيّن اما كنت تتاهب له بتمام الاستعداد
والتهيئة والسكينة والوقار والتنظيف والتطيّب وغير ذلك مما يليق بجلال الملك ومن هنا جاء
استحباب الغسل يوم الجمعة والتنظيف والتطيب [illegible] من الشوارب والاظفار
وغير ذلك من السنن فبادر عند دخول الجمعة الى ذلك بقلب مقبل صاف وعمل مخلص وقصد
متقرب ونية خالصة كما تفعل ذلك في لقاء ملك الدنيا ان لم تعظم همتك عن ذلك ولا تقصد

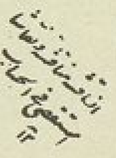
بهذه الوظائف حظك من الرفاهية وتطيب نفسك من الطيب والزينة فتخرج منقلبا وتنظم بعد ذلك
حسرتك وكلما امكنك تكثير المطالب التي يترتب عليها الثواب فاقصدها يضاعف ثواب عملك
بسبب قصدها فانو بالغسل يوم الجمعة سنة الجمعة والوتر ودخول المسجد وبالثياب الحسنة
والطيب سنة رسول الله صلعم وتعظيم المسجد واحترام بيت الله فلا تحب ان تدخله زائره الا اطيب
الرائحة وان يقصد به ايضا ترويح جيرانه ليستريحوا في المسجد عند مجاورته ويقصد به دفع الروائح
الكريهة عن نفسه حسما لباب الغيبة عن المغتابين اذا اغتابوه بالروائح الكريهة فيعصون الله تعالى
بسببه فقد قيل ان من تعرض للغيبة وهو قادر على الاحتراز منها فهو شريك في تلك المعصية
كما اشار اليه تعالى بقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم واذا
حضرت الصلوة فاحضر قلبك لفهم مواقع الموعظة واستعد لتلقي الاوامر والنواهي على وجهها
فان ذلك هو الغرض الاقصى من الخطبة والخطيب والمنبر واستماع الناس وتحريم الكلام خلالها
ووجوب الاصغاء اليها فاعط كل ذي حق من ذلك حقه وعسى ان تكون من المكتوبين في ديوان
الملئكة المقربين الذين يكتبون المصلين في ذلك اليوم الشريف ويعرضونهم على الحضرة الالهية و
يخلعون عليهم خلع الانوار القدسية فقد روي ان الملائكة المقربين تقف على ابواب المساجد و
بايديهم قراطيس الذهب واقلام الفضة يكتبون الاول فالاول وان الجنان تزخرف وتزين وان الناس
يتسابقون اليها على قدر سبقهم الى الصلوة ولا تزال الملئكة يكتبون الداخل الى ان يخرج الامام فاذا
خرج طويت الصحف ورفعت الاقلام واجتمعت الملئكة يستمعون الذكر وان الناس في المنازل و
الحظوة على قدر بكورهم الى الجمعة فاذا احضرت هذا بالك وان الملئكة يستمعون وهم حولك
والله سبحانه وتعالى ناظر اليك لزمك لوقته الهيبة وادراع السكينة وتجليب الخشية وعند ذلك
تستحق ان تفاض عليك الرحمة وتحفك البركة وتصير صلوتك مقبولة ودعوتك مسموعة واكثر في
ذلك اليوم من الذكر والاستغفار والدعاء وتلاوة القرآن والصلوة على النبي صلعم والصدقة فان
اليوم شريف والفضل فائض والجود تام والرحمة واسعة فاذا كان المحل قابلا تمت السعادة وحصلت

[illegible]

في اسرار صلوة الجمعة ووظائفها

٥٦

الاداد، وزيادة ويذكر في يوم الجمعة ساعة لا يرد الله فيها دعوة مؤمن فاجتهد ان تصادفها داعيا ومستغفرا او ذاكرا فان الله يعطي الذاكر فوق ما يعطي السائل وان امكنك الاقامة في المسجد مجموع ذلك اليوم فافعل فان لم يمكن فالي العصر ولكن حسن المراقبة بجمع الهمة عسى ان تظفر بتلك الساعة فقد قيل انها مبهمة في جميع ذلك اليوم نظرا من الله تعالى لخلقه ليحافظوا عليه كما اخفى ليلة القدر في جميع السنة ليحافظوا عليها وورد انها ما بين فراغ الامام من الخطبة الى ان تستوي الصفوف بالناس وساعة اخرى من اخر النهار الى غروب الشمس واجعل هذا اليوم خاصة من الاسبوع لاخرتك فعسى ان يكون كفارة واستعدادا لبقية الاسبوع ويكفيك في الاهتمام بالجمعة ووظائفها ان الله سبحانه جعلها افضل اعمال بني ادم بعد الايمان على ما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء الاخيار حيث دلوا على ان الواجب افضل من الندب وان الصلوة افضل من غيرها من الواجبات وان اليومية افضل من غيرها من الصلوات وان الصلوة الوسطى من بينها افضل الخمس والمختار انها الظهر والجمعة اولى من الظهر فتكون افضل منها لو امكن تصور فضل لها فتكون افضل الاعمال وهذا بيان واضح يوجب تمام الاهتمام بشانها وابلغ الخطر في التهاون بها لمن تدبر وقد نبه على جميع ذلك قوله تعالى بعد الامر بها ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون وقد وردت الاوامر بقرائة سورتها وسورة المنافقين فيها لتكرر سماع الحث عليها فيهما وقد قال في سورة المنافقين بعد ان سماها في سورتها ذكرا يا ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله الخ فكرر هذه الالفاظ على فكرك عسى ان تكون من المفلحين واما العيد فاحضر في قلبك انها في يوم قسمة الجوائز وتفرقة الرحمة وافاضة المواهب على من قبل صومه وقام بوظائفه واكثر من الخشوع في صلوتك والابتهال الى الله تعالى فيها وقبلها وبعدها في قبول اعمالك والعفو عن تقصيرك واستشعر الحياء والخوف والخجلة من خوف الرد وخذلان الطرد فليس في ذلك اليوم بعيد من لبس الجديد وانما هو عيد من امن الوعيد وسلم من النقاش والتهديد واستحق بصالح اعماله المزيد واستقبل بما استقبل به يوم الجمعة من الوظائف والتنظيف والتطيب وغيره من اسباب الزينة والاقبال بالقلب على ربك والوقوف بين يديه عسى ان تحظى بالمناجاة والحضرة



في اسرار صلوة العيد ووظائفها

٥٧

والحضرة لديه فانه مع ذلك يوم شريف وزمان منيف يقبل الله فيه الاعمال ويستجاب فيه الدعوات فلا تجعل فرحك فيه بما لم تخلق لاجله ولم يجعل عيداً بسببه من المأكل والمشرب واللباس وغير ذلك من متاع الدنيا البائرة فانما هو عيد لكثرة عوائد الله تعالى فيه على من عامله بتاجر الاخرة واما الايات فاستحضر عندها اهوال الاخرة وزلازلها وتكوير الشمس والقمر وظلمة القيمة ووجل الخلائق والتجائهم واجتماعهم في تلك العرصة وخوفهم من الاخذ والنكال والعقوبة والاستيصال واكثر من الدعاء والابتهال بمزيد الخشوع والخضوع والخوف والوجل في النجاة من تلك الشدائد ورد النور بعد الظلمة والمسامحة على الهفوة والزلة وتب الى الله تعالى من جميع ذنوبك واحسن التوبة عسى ان ينظر اليك وانت منكسر النفس مطرق الرأس مستحي من التقصير فيقبل توبتك ويمحو هفوتك فانه يقبل القلوب المنكسرة ويحب النفوس الخاشعة والاعناق الخاضعة والتململ من ثقل الاوزار والحذر من منقلب الاشرار

في اسرار صلوة الطواف

واما صلوة الطواف فاستحضر عندها جلالة البيت وجلالة رب البيت واعلم انك بمنزلة الواقف في حضرة الملك المطلق والحاكم المحقق فانه وان كان في جميع احوالك مطلعاً على سريرتك محيطاً بباطنك وظاهرك لكن الحال في ذلك الموضع اقوى والمراقبة فيه اتم والغفلة ثم اصعب وادهى واين المقصر في تعظيم الملك بين يديه ولدى كرسيه و بين النائي عنه والبعيد منه وان كان علمه شاملاً للجميع ومحيطاً بالكل فليزد ذلك في خشوعك واقبالك وليحقد بسببه لك من اعراضك واهمالك ومن ثم كان الذنب في تلك البقاع الشريفة مضاعفاً والحسنة ايضاً فيها مضاعفة وتفكر فيمن سبق من الانبياء المقربين والاولياء الصالحين فترى اثارهم وقربهم وما افاض عليهم ومنحهم من السعادة المخلدة والنعم المؤبدة المجددة على مر الدهور والمطردة على كر العصور وتأس بهم في الاعمال وكمال الاقبال ولكن ذلك ونظائره مقدمة للصلوة لا مقارناً فان وظيفة الصلوة الاقبال بها خاصة وترق من هذه المدارج الى غيرها من شريف المعارج

في اسرار صلوة الجنازة

واما الجنازة فاحضر عند مشاهدتها ووضعها بين يديك ما قد خلفته من الاهل والاولاد وتركته من الاموال وقدمت على الله تعالى صفر اليد من الجميع

في اسرار صلوة الجنازة ووظائفها

من الجميع لم يصحبها الا الاعمال الصالحة وما تجرى من اعمال الاخرة الرابحة وتامل بجسده كيف قد ذهب و

جلدته كيف قد تحولت عن قريب يمحو التراب صورته وتاكل الارض جسده وما قد حصل له من يتم اولاده و

ترمل نسائه وتضييع امواله وخلو مسجده ومجلسه وانقطاع اثاره بعد طول امله وكثرة حيلته وانخداعه

بمواطاة الاسباب وغفلته عن الدخول في هذا التراب والقدوم على ما سطر عليه في الكتاب وركونه

الى القوة والشباب واشتغاله عما بين يديه من الموت الذريع والهلاك السريع وكيف كان يتردد و

يشيع غيره من الاموات والان قد تهدمت رجلاه ومفاصله وكيف كان ينطق وقد فسد لسانه وكيف

كان يضحك وقد تغيرت اسنانه وكيف كان يدبر لنفسه ما لا يحتاج اليه الى عشر سنين في وقت لم يكن بينه

وبين الموت الا شهر او اقل وهو غافل عما يراد به حتى جاءه الموت فجاة في وقت لم يحتسبه فقد قرع سمعه

نداء الجبار اما بالجنة او النار وليتفكر في نفسه انه الان مثله في غفلته وستكون عاقبته كعاقبته فلينهض

الى الاستعداد وليشتغل باكثار الزاد فان المسافة بعيدة والعقبة كؤد والخطر شديد والناقد بصير

الموت عبرتان فتفكر بهذا الفكر وامثاله يحصل قصر الامل والاستعداد بصالح العمل خارج عن الصلوة

كاملة واما صلوة النذر والعهد ونحوهما فليستشعر فوتها والرغبة في القيام بها والاهتمام بشانها وفاء

لعهد الله تعالى وامتثالا لامره ولا يتبرم بها توهما انها ليست واجبة بالاصالة فقد لحقت بما في العظمة والجلالة

وليمثل في نفسه انه لو عاهد ملكا من ملوك الدنيا على عمل من الاعمال كيف يكون اقباله على عمله واجتهاده في اصلاحه

واتقانه وامتلاء قلبه منه خوفا من ان يترك لنظر الملك بمجرد الوعد فضلا عن توكيده بالعهد فلا يجعل نظر الله تعالى دون نظر

عبيده فان ذلك عنوان النفاق وامور الشرك وهكذا يلاحظ وظيفة كل صلوة بحسبها يقوم بها واداها

ولا يقتصر على ما بيناه من الوظائف بل يترقى لنفسه الى ما يفتح الله تعالى عليه من المعارف فان ابواب الفيض مفتوحة وانوار

الجود ما بطرة مبذولة واصل الى القوس الانسانية على قدر استعدادها وفقنا الله واياكم لتلقي الاسرار

وادرجنا في عداد عباده الابرار واخذ بنواصينا الى رضاه ورحمته وعاملنا بعفوه وكرمه ومغفرته واستعملنا

بما علمناه واشركنا في ثواب من علمناه فان ذلك منه وبه وله وهو حسبنا ونعم الوكيل وههنا نقطع الكلام في

هذه الرسالة حامدين لله تعالى على كل حال والصلوة المؤيدة من عند رب الارباب الشيخ زين الدين بن علي بن احمد الشامي

العاملي عفا الله عنهما واسكنهما بحبوحة جنته يوم السبت تاسع شهر ذي الحجة الحرام سنة احدى وخمسين وتسعمائة

والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد

وآله الطاهرين

في اسرار صلوة النذر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي طهّر ألسنة أوليائه عن اللغو والغيبة والنميمة وزكّى نفوسهم عن الأخلاق
الدنيّة والشيم الذميمة والصلوة على نبيه المصطفى المبعوث بالشريعة الحنيفية والملة القويمة
وعلى عترته الطاهرة التي هي على جبهة الدهر والسنة عليه وعن رذائل الأخلاق معصومة وبمكارمها
موسومة وبعد فلما رأيت كثيراً من أهل هذا العصر ممن يتسم بالعلم ويتصف بالفضل وينسب
إلى العدالة ويترشح للرياسة يحافظون على أداء الصلوات والدؤوب في الصيام وكثير من العبادات
والقربات ويجتنبون جملة من المحرمات كالزنا وشرب الخمر ونحوهما من القبائح الظاهرات ثم هم
مع ذلك يصرفون كثيراً من أوقاتهم ويتفكهون في مجالسهم ومحاوراتهم ويغذون نفوسهم
بتناول أعراض إخوانهم من المؤمنين ونظرائهم من المسلمين ولا يعدونه من السيئات ولا يحذرون
معه من مؤاخذة جبار السموات والسبب المقتضي لهم على ذلك دون غيره من المعاصي الواضحات
إما الغفلة عن تحريمه وما ورد فيه ولكنا مما ... في الآيات والروايات من الوعيد وهذا هو السبب الأقل
لأهل الغفلات وإما لأن مثل ذلك في المعاصي لا يخل عرفاً بمراتبهم ومنازلهم من الرياسات لخفاء
هذا النوع من المنكر على من يرومون المنزلة عنده من أهل الجهالات ولو وسوس إليهم الشيطان أن
اشربوا الخمر وازنوا المحصنات ما أطاعوه لظهور فحشه عند العامة وسقوط محلهم به لديهم بل عند
متعاطي الرذائل الواضحات ولو رجعوا إلى عقولهم واستضاءوا بأنوار بصائرهم لوجدوا بين المعصيتين
فرقاً بعيداً وتفاوتاً شديداً بل لا نسبة بين المعاصي المستلزمة للإخلال بحق الله سبحانه على الخصوص
وبين ما يتعلق مع ذلك بحق العباد خصوصاً أعراضهم فإنها أجل من أموالهم وأشرف ومن ثم
عظم الذنب في انتهاكها مع ما يستلزمه من الفساد الكلي كما ستقف عليه أحببت أن أضع في هذه الرسالة
جملة من الكلام على الغيبة وما ورد فيها من النهي في الكتاب والسنة والأثر ودلالة العقل عليه و
سميتها كشف الريبة عن أحكام الغيبة وأتبعتها بما يليق بها من النميمة وبعض أحكام الحسد وختمتها

في تعريف الغيبة والترهيب منها

بالحث على التواصل والتحابب والمراحمة ورتبتها على مقدمة وفصول وخاتمة اما المقدمة ففي
تعريفها وجملة من الترهيب منها فنقول الغيبة بكسر الغين المعجمة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الباء
الموحدة اسم لقولك اغتاب فلان فلانا اذا وقع في غيبته والمصدر الاغتياب يقال اغتابه
اغتيابا والاسم الغيبة هذا بحسب المعنى اللغوي واما بحسب الاصطلاح فلها تعريفان احدهما المشهور
وهو ذكر الانسان حال غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعد نقصانا في العرف بقصد الانتقاص
والذم فاحترز بقيد الاخير وهو قصد الانتقاص عن ذكر العيب للطبيب مثلا او لاستدعاء الرحمة
من السلطان في حق الزمن والاعمى بذكر نقصانهما ويمكن الغناء عنه بقيد كراهة نسبته اليه والثاني
التنبيه على ما يكره نسبته الخ وهو اعم من الاول لشمول مورده اللسان والاشارة والحكاية وغيرها
وهو اولى لما سياتي من عدم قصر الغيبة على اللسان وقد جاء على المشهور قول النبي هل تدرون
ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل ارايت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان
فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وذكر عنده ص رجل فقالوا ما اعجزه فقال
ما اغتبتم صاحبكم فقالوا يا رسول الله قلنا ما فيه قال ان قلتم ما ليس فيه فقد بهتموه وتحريم الغيبة في
الجملة اجماعي بل هو كبيرة موبقة للتصريح بالتوعيد عليها بالخصوص في الكتاب والسنة وقد نص الله
تعالى على ذمها في كتابه وشبه صاحبها باكل لحم اخيه الميتة فقال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وقال النبي ص كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه والغيبة تناول العرض
وقد جمع بينه وبين الدم والمال وقال لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا يغتب بعضكم بعضا وكونوا عباد الله
اخوانا وعن جابر وابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا ان الرجل قد يزني فيتوب
الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وفي خبر معاذ الطويل المشهور عن النبي ان
الحفظة تصعد بعمل العبد وله نور كشعاع الشمس حتى اذا بلغ السماء الدنيا والحفظة تستكثر عمله وتزكيه
فاذا انتهى الى الباب قال الملك الموكل بالباب اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه انا صاحب الغيبة امرني
ربي ان لا ادع عمل من يغتاب الناس يتجاوزني الى ربي وعن انس قال قال رسول الله ص مررت ليلة اسري بي على قوم يخمشون

وجوههم

في الأخبار الواردة في الترهيب عن الغيبة

وجوههم بأظفارهم فقلت يا جبرئيل من هؤلاء قال هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في أعراضهم
وقال البراء خطبنا رسول الله حتى أسمع العواتق في بيوتها فقال يا معشر من آمن بلسانه ولم يؤمن
بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع
الله عورته يفضحه في جوف بيته وقال سليمان بن جابر أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت
علمني خيرا ينفعني الله به قال لا تحقرن من المعروف شيئا ولو أن تصب من دلوك في إناء المستقي
وأن تلقى أخاك ببشر حسن وإذا أدبر فلا تغتابه وعن أنس قال خطبنا رسول الله ص فذكر الربا
وعظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين
زنية يزنيها الرجل وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم وقال جابر كنا مع رسول الله ص فأتى على قبرين
يعذب صاحباهما فقال إنهما لا يعذبان في كبيرة أما أحدهما فكان يغتاب الناس وأما الآخر فكان لا يستنزه
من بوله ودعا بجريدة رطبة أو جريدتين فكسرهما ثم أمر بكل كسرة فغرست على قبر فقال ص أما إنه
سيهون من عذابهما ما كانتا رطبتين أو ما لم ييبسا وقال أنس أمر رسول الله الناس بصوم يوم وقال
لا يفطرن أحد حتى آذن له فصام الناس حتى إذا أمسوا جعل الرجل يجيء ويقول يا رسول الله ظللت
صائما فأذن لي لأفطر فأذن له والرجل والرجل حتى جاء رجل فقال يا رسول الله فتاتان من أهلك ظلتا
صائمتين وإنهما تستحييان أن تأتياك فأذن لهما أن تفطرا فأعرض عنه ثم عاوده فقال إنهما لم
تصوما وكيف صام من ظل هذا اليوم يأكل لحوم الناس اذهب فمرهما إن كانتا صائمتين أن تستقيئا فرجع
إليهما فأخبرهما فاستقاءتا فقاءت كل واحدة منهما علقة من دم فرجع إلى النبي فأخبره فقال ص والذي
نفس محمد بيده لو بقيتا في بطونهما لأكلتهما النار وفي رواية أنه لما أعرض عنه جاءه بعد ذلك و
قال يا رسول الله إنهما والله لقد ماتتا أو كادتا أن تموتا فقال ص ائتوني بهما فجاءتا ودعا بعس أو
قدح فقال لإحداهما قيئي فقاءت من قيح ودم صديد حتى ملأت القدح وقال للأخرى قيئي فقاءت كذلك
فقال إن هاتين صامتا عما أحل الله لهما وأفطرتا على ما حرم الله عليهما جلست إحداهما إلى الأخرى
فجعلتا تأكلان لحوم الناس وروي مرفوعا من أكل لحم أخيه في الدنيا قرب إليه لحمه في الآخرة فيقال له

في الأخبار الواردة في الترهيب من الغيبة

كلا منها كما أكلتما حيا فأكله فيجيء ويكلح ولما رجم رسول الله الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه هذا
أقعص كما يقعص الكلب فمر النبي صلى الله عليه وآله معهما بجيفة فقال انهشا منها فقالا يا رسول الله ننهش جيفة فقال ع
ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه وقال الصادق ع الغيبة حرام على كل مسلم وانها لتأكل الحسنات كما
تأكل النار الحطب وروى الصدوق باسناده الى الصادق عن آبائه عن علي ع قال قال رسول الله أربعة
يؤذون أهل النار على ما بهم من الأذى يسقون من الحميم في الجحيم ينادون بالويل والثبور يقول أهل
النار بعضهم لبعض ما بال هؤلاء الأربعة قد آذونا على ما بنا من الأذى فرجل معلق على تابوت من جمر
ورجل يجري معاه ورجل يسيل فاه دماً وقيحاً ورجل يأكل لحمه فيقال لصاحب التابوت ما بال
الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى فيقول ان الأبعد مات وفي عنقه أموال الناس لم يجد لها في
نفسه أداء ولا وفاء ثم يقال للذي يجري معاه ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى فيقول
ان الأبعد كان لا يبالي أين أصاب البول من جسده ثم يقال للذي يسيل فاه قيحاً ودماً ما بال الأبعد
قد آذانا على ما بنا من الأذى فيقال ان الأبعد كان يحاكي ينظر الى كل كلمة خبيثة فيشيدها ويحاكي
بها ثم يقال للذي يأكل لحمه ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى فيقال ان الأبعد كان يأكل
لحوم الناس بالغيبة ويمشي بالنميمة وباسناده عن النبي ص من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته كانت
أول خطوة خطاها وضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق ومن اغتاب مسلماً بطل
صومه ونقض وضوءه فان مات وهو كذلك مات وهو مستحل لما حرم الله وعن أبي عبد الله ع قال قال رسول
الله الغيبة أسرع في دين الرجل المسلم من الأكلة في جوفه قال وقال رسول الله الجلوس في المسجد انتظار الصلاة
عبادة ما لم يحدث قيل يا رسول الله وما الحدث قال الاغتياب وروي عن ابن أبي عمير عن أبي عبد الله ع قال
من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا لهم عذاب أليم وعن المفضل بن عمر قال قال أبو عبد الله ع من روى على مؤمن رواية يريد
بها شينه وهدم مروته ليسقط من أعين الناس أخرجه الله من ولايته الى ولاية الشيطان فلا يقبله الشيطان
وأوحى الله عز وجل الى موسى بن عمران ان المغتاب اذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة وان لم يتب فهو أول

من يدخل

فى ذم الغيبة وترهيب عنها

من يدخل النار وروى ان عيسى عليه السلام والحواريون على جيفة كلب فقال الحواريون ما انتن ريح هذا فقال عيسى عليه السلام ما اشد بياض اسنانه كأنه نهاهم عن غيبة الكلب و نبههم على انه لا يذكر من خلق الله الا احسنه وقيل فى تفسير قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة الهمزة الطعان فى الناس واللمزة الذى يأكل لحوم الناس وقال الحسن والله الغيبة اسرع فى دين المؤمن من الاكلة فى جسده وقال بعضهم ادركنا السلف لا يرون العبادة فى الصوم ولا فى الصلوة ولكن فى الكف عن اعراض الناس واعلم ان السبب الموجب للتشديد فى امر الغيبة وجعلها اعظم من كثير من المعاصى الكبيرة هو اشتمالها على المفاسد الكلية المنافية لغرض الحكيم سبحانه بخلاف باقى المعاصى فانها مستلزمة لمفاسد جزئية بيان ذلك ان المقاصد المهمة للشارع اجتماع النفوس على هم واحد وطريقة واحدة وهى سلوك سبيل الله بسائر وجوه الاوامر والنواهى ولا يتم ذلك الا بالتعاون والتعاضد بين ابناء النوع الانسانى و ذلك يتوقف على اجتماع هممهم وتصافى بواطنهم واجتماعهم على الالفة والمحبة حتى يكونوا بمنزلة عبد واحد فى طاعة مولاه ولن يتم ذلك الا بنفى الضغائن والاحقاد والحسد ونحوه وغيره وكانت الغيبة من كل منهم لاخيه مثيرة لضغنه ومستدعية منه بمثلها فى حقه لا جرم كانت ضد المقصود الكلى للشارع وكانت مفسدة كلية فلذلك اكثر الله ورسوله من النهى عنها والوعيد عليها وبالله التوفيق و حيث اتينا على ما يحتاج اليه المقدمة فلنشرع فى الفصول **الفصل الاول** فى اقسامها اعلم ان المراد منها ذكر اخيك بما يكرهه منه لو بلغه او الاعلام به او التنبيه عليه كان ذلك شاملا لما يتعلق بنقصان فى بدنه او نسبه او خلقه او فعله او قوله او دينه او دنياه حتى فى ثوبه وداره ودابته وقد اشار الصادق عليه السلام الى ذلك بقوله وجوه الغيبة تقع بذكر عيب فى الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل واشباهه فالبدن كذكرك فيه العمش والحول والعور والقرع والقصر والطول والسواد والصفرة وجميع ما يتصور ان يوصف به مما يكرهه **واما** النسب بان يقول ابوه فاسق او خبيث او خسيس او جاهل او نحو ذلك مما يكرهه كيف كان **واما** الخلق بان يقول انه سيئ الخلق بخيل متكبر مراء شديد الغضب جبان ضعيف القلب ونحو ذلك **واما** فى افعاله المتعلقة بالدين كقولك

فى ذكر اقسام الغيبة

سارق كذّاب شارب الخمر خائن ظالم متهاون للصلوة لا يحسن الركوع والسجود ولا يحترز من النجاسات ليس بارّ بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرض لاعراض الناس **واما** فعله المتعلق بالدنيا كقولك قليل الادب متهاون بالناس لا يرى لاحد عليه حقا كثير الكلام كثير الاكل نؤم يجلس فى غير موضعه ونحو ذلك **واما** فى ثوبه كقولك انه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب ونحو ذلك واعلم ان ذلك لا يقتصر على اللسان بل التلفظ به انما حرم لان فيه تفهيم الغير نقصان اخيك وتعريفه بما يكرهه فالتعريض به كالتصريح والفعل فيه كالقول والاشارة والرمز والايماء والغمز واللمز والكتبة والحركة وكل ما يفهم المقصود داخل فى الغيبة مساو للسان فى المعنى الذى حرم التلفظ به لاجله ومن ذلك ما روى عن عائشة انها قالت دخلت علينا امرأة فلما ولت اومأت بيدى اى قصيرة فقال اغتبتها ومن ذلك المحاكاة بان يمشى متعارجا او كما يمشى فهو غيبة بل اشد من الغيبة لانه اعظم فى التصوير والتفهيم وكذلك الغيبة بالكتاب فان الكتاب كما قيل احد اللسانين ومن ذلك ذكر شخصا معينا وتهجين فى الكتاب الا ان يقترن به شئ من الاعذار المحوجة الى ذكره كمسائل الاجتهاد التى لا يتم الغرض من الفتوى واقامة الدليل على المطلوب الا بتزييف كلام الغير ونحو ذلك ويجب الاقتصار على ما تندفع به الحاجة فى ذلك وليس منه قوله قال قوم كذا ما لم يصرح بشخص معين ومنها ان يقول الانسان بعض من مرّ بنا اليوم او بعض من رأيناه حاله كذا اذا كان المخاطب يفهم منه شخصا معينا لان المحذور تفهيمه دون ما به التفهيم فاما اذا لم يفهم عنه جاز كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كره من انسان شيئا قال ما بال اقوام يفعلون كذا وكذا ولا يعين ومن اخبث انواع الغيبة غيبة المتسمين بالفهم والعلم المرائين فانهم يفهمون المقصود على صفة اهل الصلاح والتقوى ليظهروا من انفسهم التعفف عن الغيبة ويفهمون المقصود ولا يدرون بجهلهم انهم جمعوا بين فاحشتين الرياء والغيبة وذلك مثل ان يذكر عنده انسان فيقول الحمد لله الذى لم يبتلينا بحب الرياسة او حب الدنيا او بالتكيف بالكيفية الفلانية او يقول نعوذ بالله من قلة الحياء او من سوء التوفيق او نسأل الله ان يعصمنا من كذا بل مجرد الحمد على شئ اذا علم منه اتصاف المحدث عنه بما ينافيه ونحو ذلك فانه يغتابه بلفظ الدعاء وسمت اهل الصلاح وانما قصده ان يذكر

في ذكر اقسام الغيبة

غيبة بضرب من الكلام المشتمل على الغيبة والرياء ودعوى الخلاص من الرذائل وهو عنوان الوقوع
فيهما بل في افحشهما ومن ذلك انه قد يقدم مدح من يريد غيبته فيقول ما احسن احوال فلان ما كان
يقصر في العبادات ولكن قد اعتراه فتور وابتلي بما يبتلى به كلنا وهو قلة الصبر فيذكر نفسه بالذم
ومقصوده ان يذم غيره وان يمدح نفسه بالتشبه بالصالحين في ذم انفسهم فيكون مغتابا مرائيا
مزكيا نفسه فيجمع بين ثلث فواحش وهو يظن بجهله انه من الصالحين المتعففين عن الغيبة هكذا يلعب
الشيطان باهل الجهل اذا اشتغلوا بالعلم والعمل من غير ان يتقنوا الطريق فيتبعهم ويحبط بمكائده
عملهم ويضحك عليهم ويسخر منهم ومن ذلك ان يذكر ذاكر عيب انسان فلا يتنبه له بعض الحاضرين
فيقول سبحان الله ما اعجب هذا حتى يصغي الغافل الى المغتاب ويعلم ما يقوله فيذكر الله سبحانه
ويستعمل اسمه آلة في تحقيق خبثه وباطله وهو يمن على الله بذكره جهلا وغرورا ومن ذلك ان يقول
جرى من فلان كذا وابتلي بكذا بل يقول جرى لصاحبنا او صديقنا كذا تاب الله عليه وعلينا
يظهر الدعاء له والتألم والصداقة والصحبة والله مطلع على خبث سريرته وفساد ضميره وهو بجهله لا
يدري انه قد تعرض لمقت اعظم مما يتعرض له الجهال اذا جاهروا بالغيبة ومن اقسامها الخفية الاصغاء
الى الغيبة على سبيل التعجب فانه انما يظهر التعجب ليزيد نشاط المغتاب في الغيبة فيزيد فيها فكانه
يستخرج منه الغيبة بهذا الطريق فيقول عجبت مما ذكرته ما كنت اعلم بذلك الى الآن ما كنت اعرف
من فلان ذلك يريد بذلك تصديق المغتاب واستدعاء الزيادة منه باللطف والتصديق لها غيبة
بل الاصغاء اليها بل السكوت عند سماعها قال رسول الله صلى الله عليه وآله المستمع احد المغتابين وقال علي عليه السلام
السامع للغيبة احد المغتابين ومراده السامع على قصد الرضا والايثار لا على وجه الاتفاق
او مع القدرة على الانكار ولم يفعل ووجه كون المستمع والسامع على ذلك الوجه مغتابين
مشاركتهما للمغتاب في الرضا وتكيف ذهنهما بالتصورات المذمومة التي لا ينبغي وان اختلفا في ان
احدهما قائل والآخر قابل لكن كل واحد منهما صاحب آلة عليلة اما احدهما فذو لسان يعبر عن نفس قد
تنجست بتصور الكذب والحرام والعزم عليه واما الآخر فذو سمع تقبل عنه النفس تلك الآثار عن ايثار

وسوء اختيار

في حرمة استماع الغيبة كالغيبة

وسوء اختيار قالِبها وتعاديها فتمكن من جوهرها سموم عقارب الباطل ومن ذلك قيل السامع شريك القائل وقد تقدم في الخبر السابق ما يدل عليه حيث قال للرجلين اللذين قال احدهما اقعص الرجل كما يقعص الكلب انهشا من هذه الجيفة فجمع بينهما مع ان احدهما قائل والآخر سامع فالمستمع لا يخرج من اثم الغيبة الا بان ينكر بلسانه فان خاف فبقلبه وان قدر على القيام او قطع الكلام بكلام غيره فلم يفعل لزمه ولو قال بلسانه اسكت وهو يشتهي ذلك بقلبه فذلك نفاق وفاحشة اخرى زائدة لا يخرج عن الاثم ما لم يكرهه بقلبه وقد روي عن النبي (ص) انه قال من اذل عنده مؤمن وهو يقدر على ان ينصره اذله الله يوم القيمة على رؤس الخلائق وعن ابي الدرداء قال قال رسول الله (ص) من رد عن عرض اخيه بالغيب كان حقا على الله ان يرد عن عرضه يوم القيمة وقال ايضا من رد عن عرض اخيه بالغيبة كان حقا على الله ان يعتقه من النار وروى اصحابنا باسنادهم الى رسول الله (ص) انه قال من تطول على اخيه في غيبة سمعها عنه في مجلس فردها عنه رد الله عنه الف باب من الشر في الدنيا والآخرة وان هو لم يردها وهو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة وباسناده الى الباقر (ع) انه قال من اغتيب عنده اخوه المؤمن فنصره واعانه نصره الله في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه خفضه الله في الدنيا والآخرة

واعلم انه كما يحرم على الانسان سوء القول في المؤمن وان يحدث غيره بلسانه بمساوي الغير كذلك يحرم عليه سوء الظن وان يحدث نفسه بذلك والمراد من سوء الظن المحرم عقد القلب وحكمه عليه بالسوء من غير يقين به واما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه كما ان الشك ايضا معفو عنه قال الله تعالى اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم فليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا اذا انكشف لك بعيان لا يحتمل التاويل وما لم تعلمه ثم وقع في قلبك فالشيطان يلقيه اليك فينبغي ان تكذبه وانه افسق الفساق وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فلا يجوز تصديق ابليس ومن هنا جاء في الشرع ان من علمت في فيه رائحة الخمر لا يجوز ان يحكم عليه بشربها ولا يحد عليه لامكان ان يكون تمضمض به ومجه او حمل عليه قهرا او ذلك امر

في حرمة اسائة الظن بالمؤمن

ممكن فلا يجوز اسائة الظن بالمسلم وقد قال النبي ان الله تع حرم من المسلم دمه وماله وان يظن به ظن السوء
فلا يستباح ظن السوء الا بما يستباح به الدم والمال وهو تيقن شاهدة او بينة عادلة او ما جرى مجريهما من
من الامور المفيدة لليقين او الثبوت الشرعي وعن ابي عبد الله اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان
من قلبه كما ينماث الملح في الماء وعنه من اتهم اخاه في دينه فلا حرمة بينهما وعنه قال امير المؤمنين عليه
في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يغلبك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءا وانت
تجد لها في الخير محملا وطريق معرفة ما يخطر في القلب من ذلك هل هو ظن سوء او اختلاج وشك ان تجرب
نفسك فان كانت قد تغيرت ونفر قلبك عنه نفورا واستثقلته وفترت عن مراعاته وتفقده واكرامه
والاهتمام بحاله والاغتمام بسببه غيرها كان اولا فهو امارة عقد الظن وقد قال ثلثة في المؤمن وله منها
مخرج فمخرجه من سوء الظن الا يحققه اي لا يحقق في نفسه بعقد ولا فعل لا في القلب ولا في الجوارح اما في
القلب فبتغيره الى النفرة والكراهة وفي الجوارح بالعمل بموجبه والذي ينبغي فعله عند خطور خاطر
سوء على مؤمن ان يزيد في مراعاته ويدعو له بالخير فان ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك فلا يلقي
اليك بعد ذلك خاطر سوء خيفة من اشتغالك بالدعاء والمراعاة وهو ضد مقصوده ومهما عرفت
هفوة من مؤمن فانصحه في السر ولا يخدعك الشيطان فيدعوك الى اغتيابه واذا وعظته فلا تعظه
وانت مسرور باطلاعك على نقصه لينظر اليك بعين التعظيم وتنظر اليه بعين الاستصغار وتترفع عنه
بدلالة الوعظ بل يكن قصدك تخليصه من الاثم وانت حزين كما تحزن على نفسك اذا دخل عليك نقصان
وينبغي ان يخطر بقلبك ان تركه ذلك من غير نصيحتك احب اليك من تركه بالنصيحة فاذا انت فعلت ذلك كنت
قد جمعت بين اجر الوعظ واجر الغم بمصيبته واجر الاعانة له على دينه ومن ثمرات سوء الظن التجسس فان
القلب لا يقنع بالظن ويطلب التحقيق فيشتغل بالتجسس وهو ايضا منهي عنه قال الله تعالى ولا
تجسسوا وقد نهى الله سبحانه في هذه الاية الواحدة عن الغيبة وسوء الظن والتجسس ومعنى التجسس ان
لا تترك عباد الله تحت ستر الله فتتوصل الى الاطلاع وهتك الستر حتى ينكشف لك ما لو كان مستورا
عنك كان اسلم لقلبك ولدينك فتدبر ذلك راشدا وبالله التوفيق **الفصل الثاني** في العلاج

في العلاجات المتعلقة بالغيبة بأقسامها

١٠

الذي يمنع الانسان عن الغيبة اعلم ان مساوي الاخلاق كلها انما تعالج بمعجون العلم والعمل وانما العلاج لكل علة بمضادة سببها فلنبحث عن سبب الغيبة اولا ثم نذكر علاج كف اللسان عنها على وجه يناسب علاج تلك الاسباب فنقول جملة ما ذكروه من الاسباب الباعثة على الغيبة عشرة اشياء قد نبه الصادق عليه السلام عليها اجمالا بقوله اصل الغيبة يتنوع بعشرة انواع شفاء غيظ ومساعدة قوم وتصديق خبر بلا كشفه وتهمة وسوء ظن وحسد وسخرية وتعجب وتبرم وتزين ونحن نشير اليها مفصلة **الاول** تشفي الغيظ وذلك اذا جرى سبب غضب عليه فاذا هاج غضبه تشفى بذكر مساويه وسبق اللسان اليه بالطبع ان لم يكن دين وورع وقد يمتنع من تشفي الغيظ عند الغضب فيحتقن الغضب في الباطن فيصير حقدا ثابتا فيكون سببا دائما لذكر المساوي فالحقد والغضب من البواعث العظيمة على الغيبة **الثاني** موافقة الاقران ومجاملة الرفقاء ومساعدتهم على الكلام فانهم اذا كانوا يتفكهون بذكر الاعراض فيرى انه لو انكر او قطع المجلس استثقلوه ونفروا عنه فيساعدهم ويرى ذلك من حسن المعاشرة و يظن انه مجاملة في الصحبة وقد يغضب رفقاؤه فيحتاج الى ان يغضب لغضبهم اظهارا للمساهمة في السراء والضراء فيخوض معهم في ذكر العيوب والمساوي **الثالث** ان يستشعر من انسان انه سيقصده ويطول لسانه فيه او يقبح حاله عند محتشم او يشهد عليه بشهادة فيبادر قبل ذلك ويطعن فيه ليسقط اثر شهادته او يبتدئ بذكر ما فيه صادقا ليكذب عليه بعده فيروج كذبه بالصدق الاول و يستشهد به ويقول ما من عادتي الكذب فاني اخبرتكم بكذا وكذا من احواله فكان كما قلت **الرابع** ان ينسب الى شيء فيريد ان يتبرأ عنه فيذكر الذي فعله وكان من حقه ان يبرئ نفسه ولا يذكر الذي فعله ولا ينسب غيره اليه او يذكر غيره بانه كان مشاركا له في الفعل ليمهد بذلك عذر نفسه في فعله **الخامس** ارادة التصنع والمباهاة وهو ان يرفع نفسه بتنقيص غيره فيقول فلان جاهل وفهمه ركيك وكلامه ضعيف وغرضه ان يثبت في ضمن ذلك فضل نفسه ويريهم انه افضل منه او يحذر ان يعظم مثل تعظيمه فيقدح فيه لذلك **السادس** الحسد وهو انه ربما يحسد من يثني الناس عليه ويحبونه ويكرمونه فيريد زوال تلك النعمة عنه فلا يجد سبيلا اليه الا بالقدح فيه فيريد ان يسقط

في العلاجات المتعلقة بالغيبة باقسامها

١١

ماء وجهه عند الناس حتى يكفوا عن اكرامه والثناء عليه لانه يثقل عليه ان يسمع ثناء الناس عليه واكرامهم له وهذا هو الحسد وهو عين الغضب والحقد والحسد فقد يكون مع الصديق المحسن والقريب الموافق **السابع** اللعب والهزل والمطايبة وتزجية الوقت بالضحك فيذكر غيره بما يضحك الناس على سبيل المحاكاة والتعجب **الثامن** السخرية والاستهزاء استحقارا له فان ذلك قد يجري في الحضور فيجري ايضا في الغيبة ومنشاه التكبر واستصغار المستهزء به **التاسع** وهو ماخذ دقيق ربما يقع فيه الخواص واهل الحذر من زلات اللسان وهو ان يغتم بسبب ما يبتلي به احد فيقول يا مسكين فلان قد غمني امره وما ابتلي به ويذكر سبب الغم فيكون صادقا في اغتمامه ويلهيه الغم عن الحذر عن ذكر اسمه فيذكره بما يكرهه فيصير به مغتابا فيكون غمه ورحمته خيرا ولكنه ساقه الى شر من حيث لا يدري والترحم والتغمم ممكن من دون ذكر اسمه ونسبته الى ما يكره فيهيجه الشيطان على ذكر اسمه ليبطل به ثواب اغتمامه وترحمه **العاشر** الغضب لله تعالى فانه قد يغضب على منكر قارفه انسان فيظهر غضبه ويذكر اسمه ليبطل به على غير وجه النهي عن المنكر وكان الواجب ان يظهر غضبه عليه على ذلك الوجه خاصة وهذا مما يقع فيه الخواص ايضا فانهم يظنون ان الغضب اذا كان لله تعالى كان عذرا كيف كان وليس كذلك اذا عرفت هذه الوجوه التي هي اسباب الغيبة **فاعلم** ان الطريق في علاج كف اللسان عن الغيبة يقع على وجهين احدهما على الجملة والاخر على التفصيل **اما** على الجملة فهو ان يعلم تعرضه لسخط الله تعالى بغيبته كما قد سمعته في الاخبار المتقدمة وان يعلم انه يحبط حسناته فانها تنقل في القيمة حسناته الى من اغتابه بدلا عما اخذ عرضه فان لم يكن له حسنات نقل اليه من سيئاته وهو مع ذلك متعرض لمقت الله تعالى ومشبه عنده باكل الميتة وقد روي عن النبي انه قال ما النار في اليبس باسرع من الغيبة في حسنات العبد وروي ان رجلا قال لبعض الفضلاء بلغني انك تغتابني فقال ما بلغ من قدرك عندي اني احكمك في حسناتي فمهما امن العبد بما ورد في الاخبار لم يطلق لسانه بالغيبة خوفا من ذلك وينفعه ايضا ان يتدبر في نفسه فان وجد فيها عيبا اشتغل بعيب نفسه وذكر قوله طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس ومهما وجد عيبا فينبغي ان يستحي من ان يترك نفسه ويذم غيره بل ينبغي ان يعلم ان عجز غيره عن نفسه في التنزه

عن ذلك

عن ذلك العيب كعجزه ان كان ذلك عيبا يتعلق بفعله واختياره وان كان امرا خلقيا فالذم له ذم للخالق
فان من ذم صنعة فقد ذم الصانع قال رجل لبعض الحكماء يا قبيح الوجه فقال ما كان خلق وجهي الي فاحسنه
وان لم يجد عيبا في نفسه فليشكر الله ولا يلوث نفسه باعظم العيوب فان ثلب الناس واكل لحم الميتة
من اعظم العيوب فيصير ذا عيب بل لو انصف من نفسه لعلم ان ظنه بنفسه انه بريء من كل عيب جهل
بنفسه وهو من اعظم العيوب وينفعه ان يعلم ان تألم غيره بغيبته كتألمه بغيبة غيره له فاذا كان لا يرضى لنفسه
ان يغتاب فينبغي ان لا يرضى لغيره ما لا يرضاه لنفسه فهذه معالجات جملية فاما التفصيل فهو ان
ينظر الى السبب الباعث له على الغيبة ويعالجه فان علاج العلة بقطع سببها وقد عرفنا الاسباب الباعثة
اما الغضب فيعالجه بان يقول ان امضيت غضبي عليه لعل الله تعالى يمضي غضبه علي بسبب الغيبة
اذ نهاني عنها فاستجرأت على نهيه واستخففت بزجره وقد قال ع م ان لجهنم بابا لا يدخلها الا من شفا غيظه
بمعصية الله تعالى وقال من اتقى ربه كل لسانه ولم يشف غيظه وقال ع م من كظم غيظا وهو يقدر على ان يمضيه
دعاه الله يوم القيمة على رؤس الخلائق حتى يخيره الله من اي الحور العين شاء وفي بعض كتب الله تعالى
يا ابن ادم اذكرني حين تغضب اذكرك حين اغضب فلا امحقك فيمن امحق واما الموافقة فبان تعلم
ان الله تعالى يغضب عليك اذا طلبت سخطه في رضاء المخلوقين فكيف ترضى لنفسك ان توقر غيرك
وتحقر مولاك فتترك رضاه لرضاهم الا ان يكون غضبك لله تعالى وذلك لا يوجب ان تذكر المغضوب
عليه بسوء بل ينبغي ان تغضب لله ايضا على رفقائك اذا ذكروه بالسوء فانهم عصوا ربك بافحش الذنوب
وهو الغيبة واما تنزيه النفس بنسبة الخيانة الى الغير حيث يستغني عن ذكر الغير فتعالجه بان تعرف
ان التعرض لمقت الخالق اشد من التعرض لمقت الخلق وانت بالغيبة متعرض لسخط الله تعالى يقينا ولا تدري
انك تتخلص من سخط الناس ام لا فتخلص نفسك في الدنيا بالتوهم وتهلك في الاخرة او تخسر حسناتك
بالحقيقة وتحصل ذم الله نقدا وتنتظر دفع ذم الخلق نسيئة هذا غاية الجهل والخذلان واما عذرك
كقولك ان اكلت الحرام ففلان ياكل وان فعلت كذا ففلان يفعل وان قصرت في كذا من الطاعة
ففلان مقصر ونحو ذلك فهذا جهل لانك تعتذر بالاقتداء بمن لا يجوز الاقتداء به فان من خالف

في كيفية العلاج وكف اللسان عن الغيبة

١٤٣

امر الله لا يقتدى به كائناً من كان ولو دخل غيرك النار وانت تقدر ان لا تدخلها لم توافقه ولو وافقته

سفه عقلك فاذكرته غيبة وزيادة معصية اضفتها الى ما اعتذرت عنه وسجلت مع الجمع بين المعصيتين

على جهلك وغباوتك وكنت كالشاة تنظر الى العنز تردى نفسه من الجبل فهي ايضا

تردى نفسها ولو كان لها لسان وصرحت بالعذر وقالت العنز اكيس منى وقد اهلك نفسه فكذا انا لكنت

تضحك من جهلها وحالك مثل حالها ثم لا تتعجب ولا تضحك من نفسك **واما** قصدك المباهاة وتزكية النفس

بزيادة الفضل بان تقدح في غيرك فينبغي ان تعلم انك بما ذكرته ابطلت فضلك عند الله وانت من اعتقاد

الناس فضلك على خطر وربما نقص اعتقادهم فيك اذا عرفوك بثلب الناس فتكون قد بعت ما عند الخالق

يقينا بما عند المخلوق وهما ولو حصل لك من المخلوق اعتقاد الفضل لكانوا لا يغنون عنك من الله شيئا

واما الغيبة للحسد فهو جمع بين عذابين لانك حسدته على نعمة الدنيا وكنت معذبا بالحسد فما قنعت

بذلك حتى اضفت اليه عذاب الاخرة فكنت خاسرا في الدنيا فجعلت نفسك خاسرة في الاخرة لتجمع بين

النكالين فقد قصدت محسودك واصبت نفسك واهديت اليه حسنتك فانت اذا صديقه وعدو نفسك

اذ لا تضره غيبتك وتضرك وتنفعه اذ تنقل اليه حسنتك او تنقل اليك سيئته ولا تنفعك وقد جمعت الى

خبث الحسد جهل الحماقة وربما يكون حسدك وقدحك سبب انتشار فضل محسودك فقد قيل واذا اراد الله نشر

فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود **واما** الاستهزاء فمقصودك منه اخزاء غيرك عند الناس باخزاء نفسك

عند الله وعند الملئكة والنبيين فلو تفكرت في خزيك وحيائك وحسرتك وخجلتك يوم تحمل سيئات

من استهزأت به وتساق الى النار لادهشك ذلك عن اخزاء صاحبك ولو عرفت حالك لكنت اولى ان تضحك

منه فانك سخرت به عند نفر قليل وعرضت نفسك لان ياخذ بيدك يوم القيمة على ملأ من الناس ويسوقك

تحت سيئاته كما يساق الحمار الى النار مستهزئا بك وفرحا بخزيك ومسرورا بنصرة الله تعالى اياه وتسليطه

على الانتقام **واما** الرحمة له على اثمه فهو حسن ولكن حسدك ابليس واستنطقك بما ينقل من حسناتك

اليه ما هو اكثر من رحمتك فيكون جبرا لاثم المرحوم فيخرج عن كونه مرحوما وتنقلب انت مستحقا لان

يكون مرحوما اذ حبط اجرك ونقصت من حسناتك وكذلك الغضب لله لا يوجب الغيبة فانما حبب

الشيطان

الشيطان اليك الغيبة ليحبط اجر غضبك وتصير معرضاً لغضب الله تعالى بالغيبة وبالجملة فعلاج جميع
ذلك المعرفة والتحقق لها بهذه الامور التي هي من ابواب الايمان فمن قوي ايمانه بجميع ذلك انكف عن
الغيبة لا محالة **الفصل الثالث** في الاعذار المرخصة في الغيبة **اعلم** ان المرخص في ذكر مساءة
الغير هو غرض صحيح في الشرع لا يمكن التوصل اليه الا به فيدفع ذلك اثم الغيبة وقد حصروها في عشرة
الاول التظلم فان من ذكر قاضياً بالظلم والخيانة واخذ الرشوة كان مغتاباً عاصياً فاما المظلوم
من جهة القاضي فله ان يتظلم الى من يرجو منه ازالة الظلم وينسب القاضي الى الظلم اذ لا يمكنه استيفاء حقه الا
به وقد قال صلى الله عليه وسلم لصاحب الحق مقال وقال صلى الله عليه وسلم مطل الواجد يحل عرضه وعقوبته **الثاني** الاستعانة على
تغيير المنكر ورد العاصي الى منهج الصلاح ومرجع الامر في هذا الى القصد الصحيح فان لم يكن ذلك هو المقصود
كان حراماً **الثالث** الاستفتاء كما يقول للمفتي قد ظلمني ابي او اخي فكيف طريقي في الخلاص والاسلم
هنا التعرض بان يقول ما قولك في رجل ظلمه ابوه او اخوه وقد روي ان هنداً قالت للنبي صلى الله عليه وسلم ان ابا سفيان
رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني انا وولدي افآخذ من غير علمه فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فذكرت
الشح لها ولولدها ولم يزجرها رسول الله اذ كان قصدها الاستفتاء **الرابع** تحذير المسلم من الوقوع
في الخطر والشر ونصح المستشير فاذا رأيت متفقهاً يتلبس بما ليس من اهله فلك ان تنبه الناس على نقصه
وقصوره عما يؤهل نفسه له وتنبههم على الخطر اللاحق لهم بالانقياد اليه وكذلك اذا رأيت رجلاً متردداً
الى فاسق يخفي امره وخفت عليه من الوقوع بسبب الصحبة فيما لا يوافق الشرع فلك ان تنبهه على فسقه مهما كان
الباعث لك الخوف على افشاء البدعة وسراية الفسق وذلك موضع الغرور والخديعة من الشيطان اذ
قد يكون الباعث لك على ذلك هو الحسد له على تلك المنزلة فيلبس عليك الشيطان ذلك باظهار الشفقة
على الخلق وكذلك اذا رأيت رجلاً يشتري مملوكاً وقد عرفت المملوك بعيوب منقصة فلك ان تذكرها
للمشتري فان في سكوتك ضرراً للمشتري وفي ذكرك ضرراً للعبد لكن المشتري اولى بالمراعاة ولتقتصر على العيب
المنوط به ذلك الامر فلا تذكر في عيب التزويج ما يخل بالشركة او المضاربة او السفر مثلاً بل تذكر في كل امر ما
يتعلق بذلك الامر ولا تتجاوزه قاصداً نصح المشتري لا الوقيعة ولو علم انه يترك التزويج بمجرد قوله لا

يصلح لك فهو الواجب فان علم انه لا ينزجر الا بالتصريح بعيبه فله ان يصرح به قال النبي اترعون عن ذكر الفاجر حتى يعرفه الناس اذكروه بما فيه يحذره الناس وقال لفاطمة بنت قيس حين شاورته في خطابها اما معوية فرجل صعلوك لا مال له واما ابو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه **الخامس** الجرح والتعديل للشاهد والراوي ومن ثم وضع العلماء كتب الرجال وقسموهم الى الثقات والمجروحين وذكروا اسباب الجرح غالبا ويشترط اخلاص النصيحة في ذلك كما مر بان يقصد في ذلك حفظ اموال المسلمين وضبط السنة وحمايتها عن الكذب ولا يكون حامله العداوة والتعصب وليس له الا ذكر ما يخل بالشهادة والرواية منه ولا يتعرض لغير ذلك مثل كونه ابن ملاعنة وشبهه اللهم الا ان يكون متظاهرا بالمعصية كما يأتي **السادس** ان يكون المقول فيه مستحقا لذلك لتظاهره بسببه كالفاسق المتظاهر بفسقه بحيث لا يستنكف من ان يذكر بذلك الفعل الذي يرتكبه فيذكر بما هو فيه لا بغيره قال رسول الله من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له وظاهر الخبر جواز غيبته وان استنكف من ذكر ذلك الذنب وفي جواز اغتياب مطلق الفاسق وجه ورد بمنع اصل الحكم او بحمله على فاسق خاص او بحمله على النهي وان كان بصورة الخبر وهذا هو الاجود الا ان يتعلق بذلك غرض ديني ومقصد صحيح يعود على المغتاب بان يرجو ارتداعه عن معصيته بذلك فيلحق بباب النهي عن المنكر **السابع** ان يكون الانسان معروفا باسم يعرب عن عيبه كالاعرج والاعمش فلا اثم على من يقول ذلك وقد فعل العلماء ذلك لضرورة التعريف ولانه صار بحيث لا يكرهه صاحبه لو علمه بعد ان صار مشهورا به والحق ان ما ذكره العلماء المعتمدون من ذلك لجواز التعويل فيه على حكايتهم واما ذكره عن الاحياء فمشروط بعلم رضاء المنسوب اليه لعموم النهي وح يخرج عن كونه غيبة وكيف كان فلو وجد عنه معدلا وامكنه التعريف بعبارة اخرى فهو اولى **الثامن** لو اطلع العدد الذين يثبت بهم الحد والتعزير على فاحشة جاز ذكرها عند الحكام بصورة الشهادة في حضرة الفاعل وغيبته ولا يجوز التعرض لها في غير ذلك الا ان يتجه فيه احد الوجوه الاخرى **التاسع** قيل اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى احدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز لانه لا يؤثر

[illegible]

فيما يلحق بالغيبة من النميمة وغيرها

عند السامع شيئاً وان كان الاولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغير غرض من الاغراض المذكورة خصوصاً مع احتمال النسيان المقول له الملك المقصود بحوف اشتهارها فاعنهما **العاشر** اذا سمع احد مغتاباً لاخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ولا عدمه قيل لا يجب نهي القائل لامكان الاستحقاق في المقول عنه فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لان ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو احد المحرمين والاولى التنبيه على ذلك الى ان يتحقق المخرج منه لعموم الادلة وترك الاستفصال فيها وهو دليل ارادة العموم حذراً من الاغراء بالجهل ولان ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته وهو يهدم قاعدة النهي عن الغيبة وهذا الفرد يستثنى من جهة سماع الغيبة وقد تقدم انه احد الغيبتين وبالجملة فالتحرز عنها من دون وجه راجح في فعلها فضلاً عن الاباحة اولى لتسلم النفس بالاخلاق الفاضلة ويؤيده اطلاق النهي فيما تقدم كقوله أتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره **وامّا** مع وجيها نهما كره المبدع عدد الغرض المعتمد في ذلك كله على المقاصد فلا يغفل المستنبط عن ملاحظة مقصده واصلاحه والله الموفق

الفصل الرابع

فيما يلحق بالغيبة عند التدبر وله اسم خاص وقد تعلق به نهي خاص لما عرفت ان الغيبة تطلق على ما ذكر مما يسوء الغير ذكره ويكرهه ولا يؤثره وعلى التنبيه عليه بكتابة واشارة وغيرهما وعلى حديث النفس به وعقد القلب عليه وان لم يذكره دخل في هذا التعريف افراد اخرى من المواضع المحرمة على الخصوص وهي امور **احدها** النميمة وهي نقل قول الغير الى المقول فيه كما يقول فلان تكلم فيك بكذا وكذا سواء نقل ذلك بالقول او الكتابة او الاشارة والرمز وكان ذلك النقل كثيراً ما يكون متعلقه نقصاناً او عيباً في المحكي عنه موجباً لكراهته له واعراضه عنه كان ذلك راجعاً الى الغيبة ايضاً فجمع بين معصية الغيبة والنميمة فلا جرم حسن في هذه الرسالة التنبيه على النميمة وما ورد فيها من النهي على الخصوص فانها احد المعاصي الكبائر كما ستسمعه **وثانيها** كلام ذو اللسانين الذي يتردد بين المتخاصمين ونحوهما ويكلم كل واحد منهما بكلام يوافقه فان ذلك مما ورد فيه من النهي الخاص ما يرجع الى الغيبة بوجه وما الى النميمة بوجه اخر بل هو شر اقسام النميمة كما سيأتي من قوله تجدون من شر عباد الله يوم القيامة من يأتي هؤلاء بحديث هؤلاء وهؤلاء بحديث

في ذكر ملحقات الغيبة من النميمة وغيرها

هؤلاء فانه كلام يكرهه كل واحد منهما لو بلغه فان الانسان لا يحب من تكلم خصمه بما يرضيه ولا من يؤثر
معه وان سعى بغيبة بل هو معدود من جملة الاعداء فيتعلق الكراهة لذلك الكلام بكل منهما فلنتكلم فيه ايضا
على وجه الايجاز ونذكر ما ورد من النهي عنه **ثالثها** الحسد وهو كراهة النعمة على الغير ومحبة زوالها
عن المنعم عليه وهو مع كونه ايضا من المحرمات الخاصة والمعاصي الكبيرة يرجع الى الغيبة القلبية بوجه لانه
حكم على القلب بنوع يتعلق بالغير يكرهه لو سمعه اشد كراهة وابلغها فيجمع بين معصيتين الحسد و
الغيبة فلنذكر جملة من الكلام فيه وما ورد فيه من النهي بل هو اولى الثلثة بالذكر لكثرة وقوعه في هذا
العصر وابتلاء الخواص فيه بل هو داؤهم ليس لهم عنه مناص واولى ما يهتم العاقل برد داء المرض الحاضر
فيقع الكلام هنا في مقامات ثلثة **الاول** النميمة قال الله تع هماز مشاء بنميم ثم قال عتل بعد ذلك
زنيم قال بعض العلماء هذه الاية دلت على ان من لم يكتم الحديث ومشى بالنميمة ولد زنا لان الزنيم هو
الدعي وقال الله تعالى ويل لكل همزة قيل الهمزة النمام وقال تع عن امراة نوح وامراة لوط فخانتاهما فلم
يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين قيل كانت امراة لوط تخبر بالضيفان وامراة
نوح تخبر بانه مجنون وقال النبي ص لا يدخل الجنة نمام وفي حديث اخر لا يدخل الجنة قتات والقتات هو النمام
وقال ص احبكم الى الله تع احسنكم اخلاقا الموطئون اكنافا الذين يالفون ويؤلفون وان ابغضكم الى الله
تع المشاؤن بالنميمة المفرقون بين الاخوان الملتمسون للبراء العثرات وقال الا اخبركم بشراركم قالوا بلى يا
رسول الله قال المشاؤن بالنميمة المفسدون بين الاحبة الباغون للبراء العيب وقال ابو ذر قال رسول الله ص
من اشاد على مسلم بكلمة ليشينه بها بغير حق شانه الله تعالى في النار يوم القيمة وقال ابو الدرداء قال
رسول الله ص ايما رجل اشاع على رجل كلمة وهو منها بريء ليشينه بها في الدنيا كان حقا على الله عز وجل
ان يذيبه بها يوم القيمة في النار وعنه ص ان الله تع لما خلق الجنة قال لها تكلمي قالت سعد من دخلني قال
الجبار وعزتي وجلالي لا يسكن فيك ثمانية نفر من الناس لا يسكن فيك مدمن خمر ولا مصر على الزنا ولا
قتات وهو النمام ولا ديوث ولا الشرطي ولا المخنث ولا قاطع رحم ولا الذي يقول علي عهد الله ان لم
يفعل كذا وكذا ثم لم يف به وعن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة

فی تحقیق معنی النمیمة والرفع عنها

١٩

وعن ابی عبد الله ع انه قال قال امیر المؤمنین علیه السلام شرارکم المشاؤن بالنمیمة المفرقون بین الاحبة المبتغون للبراء المعایب وروی ان موسی ع استسقی لبنی اسرائیل حین اصابهم قحط فاوحی الله تع الیه انی لا استجیب لک ولمن معک وفیکم نمام قد اصر علی النمیمة فقال موسی ع من هو یا رب حتی نخرجه من بیننا فقال الله یا موسی انهاکم عن النمیمة واکون نماما فتابوا باجمعهم فسقوا وروی ان رجلا تبع حکیما سبعمائة فرسخ فی سبع کلمات فلما قدم علیه قال انی جئتک للذی اتاک الله تعالی من العلم اخبرنی عن السماء وما اثقل منها وعن الارض وما اوسع منها وعن الحجارة وما اقسی منها وعن النار وما احر منها وعن الزمهریر وما ابرد منه وعن البحر وما اغنی منه وعن الیتیم وما اذل منه فقال الحکیم البهتان علی البریء اثقل من السموات والحق اوسع من الارضین والقلب القانع اغنی من البحر والحرص والحسد احر من النار والحاجة الی القریب اذا لم تنجح ابرد من الزمهریر وقلب الکافر اقسی من الحجارة والنمام اذا بان امره اذل من الیتیم واعلم ان النمیمة یطلق فی الاکثر علی من ینم قول الغیر الی المقول فیه کما یقول فلان کان یتکلم فیک بکذا وکذا ولیست مخصوصة به بل تطلق علی ما هو اعم من القول کما مر فی الغیبة وحدها بالمعنی الاعم کشف ما یکره کشفه سواء کرهه المنقول عنه ام المنقول الیه ام کرهه ثالث وسواء کان الکشف بالقول ام بالکتابة ام بالاشارة ام بالرمز ام بالایماء وسواء کان المنقول من الاعمال ام من الاقوال وسواء کان عیبا او نقصانا علی المنقول عنه ام لم یکن بل حقیقة النمیمة افشاء السر وهتک الستر عما یکره کشفه بل کل ما رآه الانسان من احوال الانسان فینبغی ان یسکت عنه الا ما فی حکایته فائدة لمسلم او دفع لمعصیة کما اذا رای من یتناول مال الغیر فعلیه ان یشهد به مراعاة بحق المشهود علیه واما اذا راه یخفی مالا لنفسه فذکره نمیمة وافشاء للسر فان کان ما ینم به نقصانا وعیبا فی المحکی عنه کان قد جمع بین الغیبة والنمیمة والسبب الباعث علی النمیمة اما ارادة السوء للمحکی عنه او اظهار الحب للمحکی له او التفرج بالحدیث والخوض فی الفضول وکل من حملت الیه النمیمة وقیل له ان فلانا قال فیک کذا وکذا او فعل فیک کذا وکذا او هو یدبر فی افساد امرک او فی ممالاة عدوک او تقبیح حالک او ما یجری مجراه فعلیه ستة امور الاول ان لا یصدقه لان النمام فاسق وهو مردود الشهادة قال الله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا الایة

فیما یجب علی من نم الیه

في تفصيل ما يجب على من نُمّ اليه

الثاني ان ينهاه عن ذلك وينصحه ويقبح له فعله قال الله تعالى وامر بالمعروف وانه عن المنكر **الثالث**
ان يبغضه في الله تعالى فانه بغيض عند الله ويجب بغض من يبغضه الله تعالى **الرابع** ان لا تظن باخيك
السوء بمجرد قوله لقوله تعالى فاجتنبوا كثيرا من الظن بل يتثبت حتى يتحقق الحال **الخامس** ان لا يحملك
ما حكى لك على التجسس والبحث ليتحقق لقوله تعالى ولا تجسسوا **السادس** ان لا ترضى لنفسك
ما نهيت النمام عنه فلا تحكي نميمته فتقول فلان قد حكى لي بكذا فيكون به نماما ومغتابا وقد تكون اتيت بما
نهيت عنه وقد روي عن علي عليه السلام ان رجلا اتاه يسعى اليه برجل فقال يا هذا نحن نسئل عما قلت
فان كنت صادقا مقتناك وان كنت كاذبا عاقبناك وان شئت ان نقيلك اقلناك فقال اقلني يا امير
المؤمنين وقد تبعه في ذلك عمر بن عبد العزيز وقد روي انه دخل اليه رجل فذكر عنده عن
رجل شيئا فقال ان شئت نظرنا في امرك فان كنت كاذبا فانت من اهل هذه الاية ان جاءكم فاسق
بنبأ وان كنت صادقا فانت من اهل هذه الاية هماز مشاء بنميم وان شئت عفونا عنك فقال العفو
يا امير المؤمنين لا اعود اليه ابدا وقد روي ان حكيما من الحكماء زاره بعض اخوانه واخبره بخبر عن غيره
فقال له الحكيم قد ابطأت في الزيارة واتيتني بثلث جنايات بغضت الي اخي وشغلت قلبي الفارغ واتهمت
نفسك الامينة وروي ان بعض الخلفاء قال لرجل بلغني انك قلت في كذا وكذا فقال الرجل ما قلت
وما فعلت فقال ان الذي اخبرني صادق فقال الزهري وكان جالسا لا يكون النمام صادقا فقال
صدقت فاذهب بسلامة وقال الحسن من نم اليك نم عليك وهذه اشارة الى ان النمام ينبغي ان يبغض ولا
يوثق بصداقته وكيف لا يبغض وهو لا ينفك من الكذب والغيبة والغدر والخيانة والغل و
الحسد والنفاق والافساد بين الناس والخديعة وهو ممن قد سعى في قطع ما امر الله به ان يوصل
قال الله تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ويفسدون في الارض وقال تعالى انما السبيل
على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق والنمام منهم وقال ان من شر الناس من
اتقاه الناس لشره والنمام منهم وقال لا يدخل الجنة قاطع قيل قاطع بين الناس وهو النمام
وقيل قاطع الرحم وقال لقمان الحكيم لابنه يا بني اني موصيك بخلال ان تمسكت بهن لم تزل سيدا

ابسط خلقك للقريب والبعيد وامسك جهلك عن الكريم واللئيم واحفظ اخوانك وصل اقاربك وامنهم
من قول ساع او سماع باغ يريد افسادك ويروم خداعك وليكن اخوانك من اذا فارقتهم وفارقوك
لم تعبهم ولم يعيبوك وقال بعضهم لو صح ما نقله النمام اليك لكان هو المجترى بالشتم عليك والمنقول عنه
اولى لانه لم يقابلك بشتمك وبالجملة فشر النمام عظيم ينبغي ان يتوقى قيل باع بعضهم عبداً وقال
للمشتري ما فيه عيب الا النميمة قال رضيت به فاشتراه فمكث الغلام اياماً ثم قال لزوجة مولاه ان زوجك
لا يحبك وهو يريد ان يتسرى عليك فخذي الموسى واحلقي من قفاه شعرات حتى اسحر عليها فيحبك
ثم قال للزوج ان امرأتك اخذت خليلاً وتريد ان تقتلك فتناوم لها حتى تعرف فتناوم فجاءت المرأة
بالموسى فظن انها تقتله فقام وقتلها فجاء اهل المرأة وقتلوا الزوج فوقع القتال بين القبيلتين وطال
الامر **المقام الثاني** كلام في ذي اللسانين الذي يتردد بين اثنين سيما المتعاديين ويكلم كل واحد منهما
بكلام يوافقه وقل ما يخلو عنه من يشاهد متعاديين وذلك عين النفاق وهو من المعاصي الكبائر
لو عد عليه بخصوصه وروى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وآله من كان له وجهان في الدنيا كان له لسانان
من نار يوم القيمة وعنه صلى الله عليه وآله تجدون من شر عباد الله يوم القيمة ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بحديث
هؤلاء وهؤلاء بحديث هؤلاء وفي حديث آخر الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه وقيل مكتوب في التورية
بطلت الامانة والرجل مع صاحبه بشفتين مختلفتين وقال صلى الله عليه وآله ابغض خلق الله اليه يوم
القيمة الكذابون والمستكبرون والذين يكثرون البغضاء لاخوانهم في صدورهم فاذا لقوهم
تملقوا لهم والذين اذا دعوا الى الله ورسوله كانوا ابطاء واذا دعوا الى الشيطان وامره كانوا
سراعاً وروى الصدوق باسناده الى علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يجيء يوم القيمة ذو
الوجهين دالعاً لسانه في قفاه وآخر من قدامه يلتهبان ناراً حتى يلهبا جسده ثم يقال هذا
الذي كان في الدنيا ذا وجهين وذا لسانين يعرف بذلك يوم القيمة وبالاسناد الى الباقر
قال بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين يطري اخاه شاهداً ويأكله غائباً ان اعطي
حسده وان ابتلي خذله وباسناده عنه قال بئس العبد عبد همزة لمزة يقبل بوجه ويدبر باخر

بعض ما يتعلق بكلام ذي اللسانين

[illegible]

وبالاسنا

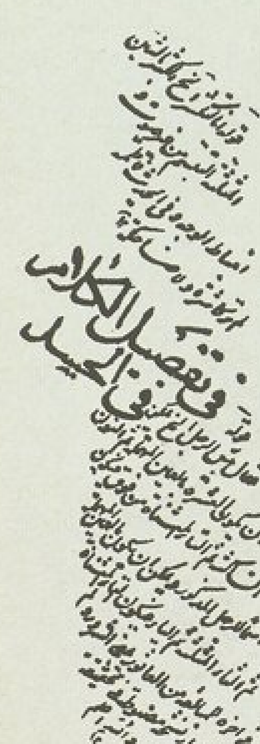
في تحقيق كلام ذي اللسانين ومعناه

٢١

وبالاسناد قال الله تعالى لعيسى بن مريم يا عيسى ليكن لسانك في السر والعلانية لسانا واحدا وكذلك قلبك اني احذرك نفسك وكفى بي خبيرا لا يصلح لسانان في فم واحد ولا سيفان في غمد واحد ولا قلبان في صدر واحد وكذلك الاذهان واعلم ان الانسان يتحقق كونه ذا اللسانين بامور **منها** ان ينقل كلام كل واحد الى الاخر وهو مع ذلك نميمة وزيادة فان النميمة تتحقق بالنقل من احد الجانبين فقط **ومنها** ان يحسن لكل واحد منهما ما هو عليه من المعاداة مع صاحبه وان لم ينقل بينهما كلاما **ومنها** ان يعد كل واحد منهما بان ينصره ويساعده **ومنها** ان يثني على كل واحد منهما في معادلته واولى منه ان يثني عليه في وجهه واذا خرج من عنده ذمه والذي ينبغي ان يسكت او يثني على المحق منهما في حضوره وغيبته وبين يدي عدوه ولا يتحقق اللسانان بالدخول على المتعاديين ومجاملة كل واحد منهما مع صدقه في المجاملة فان الواحد قد يصادق متعاديين ولكن صداقة ضعيفة لا تصل الى حد الاخوة اذ لو تحققت الصداقة لاقتضت معاداة العدو كما هو المشهور من ان الاصدقاء ثلثة الصديق وصديق الصديق وعدو العدو والاعداء ثلثة العدو وعدو الصديق وصديق العدو فان قيل كثيرا ما يتفق لنا اختلاف اللسانين مع الامراء واعداء الدين المتظاهرين فهل يكون ذلك داخلا في النفي والنفاق كما ورد من انه سئل بعض الصحابة انا ندخل على امرائنا فنقول القول فاذا خرجنا قلنا غيره قلنا ان كان القائل مستغنيا عن الدخول على الامير وعن مخالطة العدو للدين واختار الاقتحام معه والصحبة له لاختياره طلبا للجاه والمال زيادة على القدر الضروري فهو ذو لسانين ومنافق كما ذكره الضحاك وعليه يحمل الخبر وقد قال ص حب الجاه والمال ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل وان كان محتاجا الى ذلك اتقاء من شره فهو معذور ولا حرج عليه فيه فان اتقاء الشر جائز قال ابو الدرداء انا لنكشر في وجوه اقوام وان قلوبنا لتبغضهم وروي انه استأذن رجل على النبي ص فقال بئس رجل العشيرة فلما دخل عليه اقبل عليه فقيل له في ذلك فقال ان شر الناس الذي يكرم اتقاء لشره

المقام الثاني

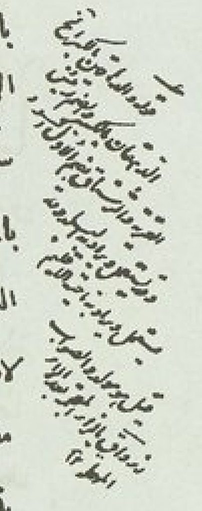
الحسد وهو من اعظم الادواء واكبر المعاصي واشرها وافسدها للقلب وهي اول خطيئة وقعت في الارض لما حسد ابليس ادم فحمله على المعصية فكانت البلية من ذلك الى الابد وقد امر الله نبيه



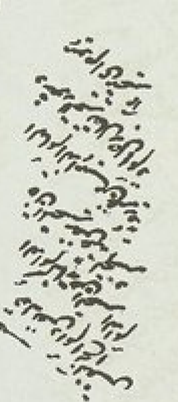
باستعاذه

في تحقيق الحسد ومعناه والترهيب عنه

٢٢



باستعاذة من شره فقال ومن شر حاسد بعد ان استعاذ من الشيطان والساحر وانزله منزلتهما و الاخبار النبوية فيه لا تحصى كثرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب وقال عليه السلام ستة يدخلون النار قبل الحساب بستة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهل والعلماء بالحسد وقال صلى الله عليه وسلم دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد و البغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين والذي نفس محمد عليه السلام بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولن تؤمنوا حتى تحابوا الا انبئكم بما يثبت ذلك لكم افشوا السلام في خبر معاذ عنه ان الحفظة تصعد بعمل العبد فيه كما يزف العروس الى اهلها حتى اذا انتهوا الى السماء الخامسة بذلك العمل الحسن من جهاد وحج له ضوء كضوء الشمس فيقول الملك انا ملك صاحب الحسد انه كان يحسد الناس على ما اتاهم الله من فضله ويسخط ما رضي الله سبحانه ربي ان لا ادع عمله يجاوزني الى غيري وقال الصادق عليه السلام الحاسد مضر بنفسه قبل ان يضر المحسود كابليس اورث بحسده لنفسه اللعنة ولآدم عليه السلام الاجتباء والهدى والرفع الى محل حقائق العهد والاصطفاء فكن محسودا ولا تكن حاسدا فان ميزان الحاسد ابدا خفيف بثقل ميزان المحسود والرزق مقسوم فماذا ينفع الحسد الحاسد وما يضر المحسود الحسد و الحسد اصله من عمى القلب وجحود فضل الله وهما جناحان للكفر بالحسد وقع ابن آدم في حسرة الابد و هلك مهلكا لا ينجو منه ابدا ولا توبة للحاسد لانه مستمر عليه معتقد به مطبوع فيه يبدو بلا معارض به ولا سبب والطبع لا يتغير عن الاصل وان عولج وكفى بالحسد داء ابلاغ العلماء النار كما ورد في الحديث السابق واعلم ان الحسد يهيج خمسة اشياء **احدها** افساد الطاعات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب **والثاني** والثاني فعل المعاصي والشرور وقد قال بعض الفضلاء للحاسد ثلث علامات يتملق اذا شهد ويغتاب اذا غاب ويشمت بالمصيبة وحسبك ان الله امر بالاستعاذة من شره وقرنه بالشيطان والساحر النافث في العقد كما تقدم **والثالث** التعب والغم من غير فائدة بل مع كل وزر ومعصية قال بعضهم لم ار ظالما اشبه بالمظلوم من الحاسد نفس دائم وعقل هائم وغم لازم **والرابع** الحرمان والخذلان فلا يكاد يظفر بمراد ولا ينصر على عدو وقيل الحاسد



في تحقيق الحسد وحكمه وأقسامه ومراتبه

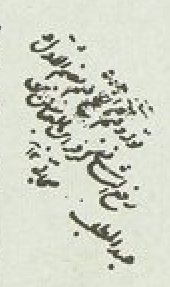
غير منصور وكيف يظفر بمراده ومراده زوال نعم الله عن عباده وكيف ينصر على اعدائه وهم عباد الله الذين
نظر الله اليهم واسبغ نعمه عليهم سيما اذا كانت النعمة نعمة العلم والكلام في الحسد طويل لاعتناء علماء
القلوب به وبحثهم عنه وقوة دائرته في قلوب الخاصة والعامة ولنقتصر هنا في البحث على مواضع **الاول**
في حقيقة الحسد وحكمه ومراتبه واقسامه فحقيقته انبعاث القوة الشهوية الى تمني مال الغير او الحالة التي هو عليها وزوالها
عن ذلك الغير وهو مستلزم لحركة القوة الغضبية وانبعاث الغضب ودوامه وزيادته بحسب زيادة حال
المحسود التي يتعلق بها الحسد ولذلك قال علي عليه السلام الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وهو نوع من انواع الظلم
والجور وقال ايضا لا راحة مع حسد وحيث قد ظهر من حقيقته فان شهوة الحاسد وفكره في كيفية حصول
حال المحسود فيها وفي كيفية زوالها عنه هي له المستلزمة لحركة الالات البدنية في ذلك مستلزم لعدم الراحة
وقد اتفق العقلاء على ان الحسد مع انه رذيلة عظيمة عظيمة للنفس فهو من اسباب العظيمة لخراب العالم اذ كان
الحاسد كثيرا ما يكون حركاته وسعيه في هلاك ارباب الفضائل واهل الشرف والاموال الذين يقوم
بوجودهم عمارة الارض اذ لا يتعلق الحسد بغيرهم من اهل الخسة والفقر ثم لا يقتصر في سعيه ذلك
دون ان يزول تلك الحالة المحسود بها عن المحسود او يهلك هو في تلك الحركات الحسية الفعلية والقولية
ولذلك قيل حاسد النعمة لا يرضيه الا زوالها وما دام الباعث في القوة الغضبية قائما فهي قائمة متحركة وتحركه
وكثيرا ما يؤثر السعاية بين يدي الامراء والسلاطين لعلم الساعي بقدرتهم على تنفيذ اغراضه ولقرب طباعهم
الى قبول قوله من الغير لمشاركتهم في الطباع وغلبة القوة الشهوية والغضبية فيهم ولكن كثيرا ما يؤثر
حركة الحاسد في ازالة نعمة المحسود لحظة من لحظات الله للمحسود بعين العناية فيحرسهم ويزيد نعمتهم فلا يتوجه للحاسد
عليهم سبيل وانما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق فيصير سعيهم سببا لخراب
الارض فيفسد الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذ قد عرفت انه لا حسد الا على نعمة فاذا انعم الله على
اخيك بنعمة فلك فيها حالتان احديهما ان تكره تلك النعمة وتحب زوالها وهذه الحالة تسمى حسدا والثانية
ان لا تحب زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهي لنفسك مثلها وهذا يسمى غبطة و
قد يخص باسم المنافسة قال الله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقد تسمى المنافسة حسدا والحسد منافسة

كقول

[illegible]

في تحقيق الحسد وحكمه واقسامه ومراتبه

٢٤



كقول الفضل وقثم ابني العباس لعلي حين نشاد عليهما بان لا يذهبا الى النبي ولا يسألانه الولاية على الصدقة وقد كانا ارادا ذلك ما هذا منك الا نفاسة والله لقد زوجك ابنته فما نفسنا ذلك عليك وكقول النبي لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس والمحرم من الحالتين هو الحالة الاولى وهي المخصوصة بالذم قال المؤمن يغبط والمنافق يحسد اللهم الا ان يكون النعمة قد اصابها فاجر يستعين بها على ايذاء الخلق وتهييج الفتنة وفساد الدين ونحوه فلا تضر الكراهة لها ومحبة زوالها اذا لم يكن ذلك من حيث انها نعمة بل من حيث انها آلة الفساد ويدل على عدم تحريم الحالة الثانية الاية المتقدمة والحديث وقد قال الله تعالى وسابقوا الى مغفرة من ربكم والمسابقة انما يكون عند خوف الفوت كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما ويجزع كل واحد منهما ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها بل قد يكون المنافسة واجبة اذا كان المنافس فيه واجبا اذ لو لم يحب مثله كان راضيا بالمعصية المحرمة وقد تكون مندوبة كالمنافسة في الفضائل المندوبة من انفاق الاموال ومكارم الاخلاق وقد يوصف بالاباحة اذا كان مباحا وبالجملة فهي تابعة للفعل المنافس فيه ولكن في المنافسة دقيقة وخطر غامض يجب على طالب الخلاص التحرز منه وهو انه اذا ايس عن ان ينال مثل تلك النعمة وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب زوال النقصان وانما يزول باحد الامرين ان ينال مثله او ان يزول نعمة المنافس فاذا انسد احد الطريقين عن الساعي يكاد القلب ان يشتهي الطريق الاخرى اذ بزوال النعمة يزول التخلف المرغوب عنه فيمحي نفسه فان كان بحيث لو القي الامر اليه ورد الى اختياره لسعى في ازالة النعمة فهو حسود حسدا مذموما وان كانت التقوى تمنعه عن ازالة ذلك عفي عما يجده في طبعه من ارتياحه الى زوال النعمة من كان كارها لذلك من نفسه بعقله واذ قد عرفت حقيقة الحسد فاعلم ان له مراتب اربع الاولى ان يحب زوال النعمة عنه وان كانت لا تنتقل اليه وهذا غاية الخبث واعظم افراد الحسد الثانية ان يحب زوال النعمة اليه لرغبته في تلك النعمة بحيث يكون مطلوبه تلك النعمة لا مجرد زوالها عن صاحبها الثالثة ان لا تشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها يحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما

وهذه

وهذه الثلثة محرمة وهي مترتبة في القوة ترتيبها في اللفظ الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فاذا لم يحصل
فلا يحب زوالها منه وهذا هو المحمود المخصوص باسم الغبطة بل المندوب اليه في الدين ويسمى حسدا
بتجوز **الثاني** في الاسباب المثيرة للحسد وهي كثيرة جدا الا انها ترجع الى سبعة العداوة والتعزز
والكبر والتعجب والخوف من فوت المقاصد وحب الرياسة وخبث النفس وبخلها فانه انما يكره النعمة
عليه اما لانه عدوه فلا يريد له الخير وهذا لا يختص بالامثال واما لانه يخاف ان يتكبر بالنعمة عليه وهو
لا يطيق احتمال كبره وعظمته لعزة نفسه وهو المراد بالتعزز واما ان يكون في طبعه ان يتكبر على المحسود
ويمتنع ذلك عليه بنعمته وهو المراد بالتكبر واما ان يكون النعمة عظيمة والمنصب كبيرا فيتعجب من فوز مثله
تلك النعمة وهو التعجب واما ان يخاف من فوات مقاصده بسبب نعمته بان يتوصل بها الى مزاحمته في اغراضه
واما ان يكون يحب الرياسة التي تبتنى على الاختصاص بنعمة لا يساوى فيها واما ان لا يكون بسبب من
هذه الاسباب بل بخبث النفس وشحها بالخير لعباد الله وقد اشار الله سبحانه الى السبب الاول بقوله ودوا
ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم والى الثانية بقوله لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين
عظيم اي كان لا يثقل علينا ان نتواضع له ونتبعه اذا كان عظيما وكانوا قد قالوا كيف يتقدم علينا غلام
يتيم وكيف نطأطئ له رؤوسنا والى الرابعة بقوله قالوا ما انتم الا بشر مثلنا انؤمن لبشرين مثلنا
لئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون فتعجبوا من ان يفوز برتبة الرسالة والوحي والقرب من الله
تعالى بشر مثلهم فحسدوهم وقالوا متعجبين ابعث الله بشرا رسولا فقال تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم واعظم الاسباب فيه الخامس والسادس لتعلقهما غالبا بعلماء السوء و
نظرائهم ومناط الخامس يرجع الى متزاحمين على مطلوب واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل
نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد
الزوجية والاخوة في التزاحم على نيل المنزلة المطلوبة بها عند الابوين والتلامذة لاستاد واحد في
نيل المنزلة عنده والعالمين المتزاحمين على طائفة من المحصورين اذ يطلب كل واحد منهما قلوبهم
للتوصل بهم الى اغراضه ومرجع ذلك الى محبة الانفراد بالرياسة والاختصاص بالثناء والفرح بما

السادس

بلغ

في الاسباب الموجبة للحسد

يمدح به من انه واحد الدهر ولا نظير له فانه متى سمع بنظير له في اقصى العالم اساءه ذلك واحب موته او
زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة وهذا زيادة على ما في قلوب آحاد العلماء من طلب الجاه والمنزلة
في قلوب الناس للتوصل الى مقاصد سوى الرياسة وقد كان علماء اليهود ينكرون رياسة رسول الله ﷺ
وينكرونها ولا يؤمنون به خيفة من ان تبطل رياستهم وان يصيروا تابعين بعد ان كانوا متبوعين
مهما نسخ علمهم وقد يجتمع بعض هذه الاسباب او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه داء
الحسد ويكثر في قلبه ويقوى قوة لا يقدر معه على الاخفاء والمجاملة بل ينهتك حجاب المجاملة و
يظهر العداوة بالمكاشفة ولا يكاد يزول الا بالموت وقل ان يتفق بالحاسد سبب واحد من هذه الاسباب
بل اكثر واصل العداوة والحسد التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل
متناسبين فلذلك ترى الحسد يكثر بين الامثال والاقران والاخوة وبني العم والاقارب ويقل
في غيرهم الا مع الاجتماع في احد الاغراض المقررة نعم من اشتد حرصه على الجاه وحب الصيت في جميع
اطراف العالم بما هو فيه فانه يحسد كل من هو في العالم وان بعد ممن يساهمه في الخصلة التي يتفاخر بها
ومنشأ جميع ذلك حب الدنيا فان الدنيا هي التي تضيق عن المتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها
وانما مثلها مثل العلم فان من عرف الله تعالى وملائكته وانبياءه وملكوت ارضه وسمائه لم يحسد
غيره اذا عرف ذلك ايضا لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعروف (العلوم خ ل) الواحد يعرفه الف
الف عالم ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة واحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين
زيادة الانس وثمرة الافادة والاستفادة فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لان مقصدهم
بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق ايضا فيه بل يزيد الانس بكثرتهم نعم اذا قصد
العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان واجسام اذا وقعت في يد واحد خلت عنه
يد الاخر وكذلك الجاه اذ معناه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم
الاخر ونقص منه لا محالة فيكون ذلك سببا للمحاسدة واما العلم فلا نهاية له ولا يتصور استيعابه
فمن بذل جهده في تحصيله واشغل نفسه في الفكر في جلال الله وعظمته صار ذلك الذ عنده

من كل

فيما يعالج به مرض الحسد ما امكنا

٢٧

من كل نعيم ولم يكن ممنوعًا منه ولا مزاحمًا فيه فلا يكون فى قلبه حسد لاحد من الخلق لان غيره ايضًا لو عرف
مثل معرفته لم ينقص لذته بل زادت لذته بمؤانسته بل مثل العالمين بالحقيقة المتمسكين بالطريقة كما
قال الله تعالى عنهم ونزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانًا على سرر متقابلين فهذا حالهم فى الدنيا
فما ظنك عند انكشاف الغطاء ومشاهدة المحبوب فى العقبى فلا تحاسد فى الجنة ايضًا اذ لا مزاحمة
بينهما ولا مزاحمة فعليك ايها الاخ وفقنا الله واياك ان كنت بصيرًا وعلى نفسك مشفقًا ان تطلب
نعيمًا لا زحمة فيه ولذة لا مكدر لها والله ولى التوفيق **الثالث** فى اشارة وجيزة الى الدواء
الذى ينفى مرض الحسد عن القلب اعلم ان الحسد من الامراض العظيمة للقلوب ولا يداوى امراض
القلب الا بالعلم والعمل والعلم النافع لمرض الحسد هو ان تعلم يقينًا ان الحسد ضرر عليك فى الدنيا
والدين ولا ضرر به على المحسود فى الدنيا ولا فى الدين بل ينتفع به فيهما ومهما عرفت هذا عن بصيرة
ولم تكن عدو نفسك وصديق عدوك فارقت الحسد لا محالة اما كونه ضررًا عليك فى الدين
فهو انك بالحسد سخطت قضاء الله تعالى وكرهت نعمته التى قسمها لعباده وعدله الذى اقامه
فى ملكه بخفى حكمته واستنكرت ذلك واستبشعته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين
الايمان وناهيك بهما جناية على الدين وقد انضاف اليه انك غششت رجلًا من المؤمنين وتركت نصيحته وفارقت
اولياء الله وانبيائه فى حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار فى محبتهم للمؤمنين البلايا
وزوال النعم وهذه جناية فى القلب تأكل حسنات القلب كما تأكل النار الحطب وتمحوها كما يمحو الليل
النهار واما كونه ضررًا عليك فى الدنيا فهو انك تتألم بحسدك وتتعذب به ولا تزال فى كمد وغم اذ
اعداؤك لا يخليهم الله عن نعم يفيضها عليهم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم
فتبقى مغمومًا محرومًا متشعب القلب ضيق النفس كما تشتهيه لاعدائك وكما يشتهى اعداؤك لك
فقد كنت تريد المحنة لعدوك فتنجزت فى الحال محنتك وغمك نقدًا ولا تزول النعمة عن المحسود
بحسدك ولو لم تكن تؤمن بالبعث والحساب لكان مقتضى الفطنة ان كنت عاقلًا ان تحذر من الحسد لما
فيه من الم القلب ومساءته وعدم النفع فكيف وانت عالم بما فى الحسد من العذاب الشديد فى الآخرة

[illegible]

فما اعجب

[illegible]

فما اعجب من العاقل ان يتعرض لسخط الله من غير نفع يناله بل مع ضرر يحتمله والم يقاسيه فيهلك دينه ودنياه
من غير جدوى ولا فائدة واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك
بل ما قدره الله تعالى من اقبال ونعمة فلا بد ان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فلا حيلة في دفعه
وان كانت النعمة قد حصلت له بسعيه من علم او عمل فلا حيلة في دفعه ايضا بل ينبغي ان تلوم نفسك
حيث سعى وقعدت وشمر وكسلت وسهر ونمت وكان حالك كما قيل هلا سعوا سعي الكرام فادركوا
او سلموا لمواقع الاقدار ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود من ضرر في الدنيا ولا كان عليه
اثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل والغباوة
فانه بلاء تشتهيه اولا لنفسك فانك ايضا لا تخلو من عدو يحسدك فلو كانت النعم تزول بالحسد لم يبق لله
عليك نعمة ولا على الخلق نعمة حتى نعمة الايمان لان الكفار يحسدون المؤمنين عليه قال الله تعالى
ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وان اشتهيت ان تزول نعمة
الغير عنه بحسدك ولا تزول عنك بحسد الغير فهذا غاية الجهل والغباوة فان كل واحد من حمقاء
الحساد ايضا يشتهي ان يخص بهذه الخاصية ولست باولى من غيرك فنعمة الله تعالى عليك في ان لم تزل
نعمة عليك بحسد غيرك من النعم التي يجب عليك شكرها وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع
به في الدين والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الحسد
الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها اليه فانك
تهدي اليه حسناتك حتى تلقاه يوم القيمة مفلسا محروما عن النعمة كما حرمت في الدنيا عن النعمة
فكانك اردت زوال النعمة عنه فلم يزل نعم كان عليك نعمة اذ وفقك للحسنات فنقلتها اليه واضفت له نعمة
الى نعمة واضفت الى نفسك شقاوة الى شقاوة اما منفعته في الدنيا فهو ان اهم اغراض الخلق مساءة
الاعداء وغمهم وشقاوتهم وكونهم معذبين مغمومين فلا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد ونهاية
اماني اعدائك ان يكونوا في نعمة وان تكون في غم وحسرة بسببهم وقد فعلت في نفسك ما هو
مرادهم وقد قال علي عليه السلام لا راحة لحسود وقال عم الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له وقد عرفت من

تضاعيف

فيما يعالج به داء الحسد

٢٩

تضاعيف هذه المباحث فى حجر الكلمتين ومن اجل ذلك ينبغى ان لا تشتهى اعدائك موتك بل تشتهى ان تطول حياتك فى عذاب الحسد لتنظر الى نعمة الله تعالى عليهم فينقطع قلبك حسدًا ولذلك قيل لا مات اعدائك بل خلدوا حتى يروا منك الذى يكمدا لا زلت محسودًا على نعمة فانما الكامل من يحسد ففرح عدوك بغمك وحسدك اعظم من فرحه بنعمته فاذا تأملت هذا عرفت انك عدو نفسك وصديق عدوك اذ ان تعاطيت ما تضررت به فى الدنيا والاخرة وانتفع به عدوك فى الدنيا والاخرة وصرت شقيًا عند الخلق والخالق مذمومًا فى الحال والمال ثم لم تقتصر على تحصيل مراد عدوك حتى ادخلت اعظم السرور على ابليس الذى هو اعدى اعدائك لانك لم تحب ما احب اهل الخير لا تشبههم فتكون معهم لان المرء مع من احب فاحببت ابليس لذلك فكنت معه وقد تظافرت الاخبار عن النبى صلعم بان المرء مع من احب وانك ان لم تكن عالمًا ولا متعلمًا لكن محبًا فقد فاتك بحسدك ثواب الحب واللحاق بهم وعساك تحاسد رجلًا من اهل العلم وتحب ان يخطئ فى دين الله وينكشف خطائه ليفتضح وتحب ان يعرض له ما يمنعه عن العلم والتعليم واى اثم يزيد على هذا فليتك اذ فاتك اللحاق بهم ثم اغتممت به فاتك الاثم وعذاب الاخرة وقد جاء فى الاحاديث ان اهل الجنة ثلثة المحسن والمحب له والكاف عنه اى من يكف عنه الاذى والحسد والبغض فانظر كيف ابعدك ابليس عن المداخل الثلثة فقد نفذ عليك حسد ابليس وما نفذ حسدك على عدوك بل على نفسك فلو انكشف حالك فى يقظة او منام لرايت نفسك ايها الحاسد فى صورة من يرمى عدوه بحجارة ليصيب بها مقتله فلا يصيبه بل يرجع حجره على حدقته اليمنى فيعميها فيزداد غضبه ثانيًا فيعود الى الرمى اشد من الاول فيرجع على عينه الاخرى فيعميها فيزداد غضبه فيعود ثالثة فيرجع على راسه فيشجه وعدوه سالم على كل حال واعدائه حوله يفرحون بما اصابه ويضحكون منه فهذه حال الحسود لا بل حاله اقبح لان من الحجر المتوثب للعين انما يفوت ما لو بقى لفات بالموت لا محالة بخلاف الاثم الحاصل للحسود فانه لا يفوت بالموت بل يسوقه الى غضب الله والى النار فلان تذهب عينه فى الدنيا خير من ان تبقى له عين يدخل بها النار فيعميها لهيب النار فانظر كيف انتقام الله تعالى من الحاسد اذا اراد زوال النعمة

عن الحسود

عن المحسود فاذا الحاصل نفسه اذا السلامة من الاثم نعمة ومن الغم نعمة اخرى وقد قال الشاعر يصف نقا

لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وربما يبتلي بعين ما يشتهيه لعدوه اقل ما شمت شامت

بمساءة احد الا وابتلى بمثلها فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف و

قلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد وعلم انه مهلك نفسه ومفرح عدوه ومسخط ربه ومنغص

عيشه واما الدواء العملي فبعد ان يتدبر ما تقدم ينبغي ان يكلف نفسه نقيض ما يبعثه عليه فيمدح

المحسود عليه عند بعثه على القدح ويتواضع له عند بعثه على التكبر ويزيد في الانعام عند بعثه على

كفه فينتج هذه المقدمات تمام الموافقة وتنقطع مادة الحسد وتستريح القلب من المرو غمه

فهذه ادوية نافعة جدا الا انها مرة جدا لكن النفع في دواء المرض لم يصبر على مرارة الدواء لم

يظفر بحلاوة الشفا والباعث على هذه الخصال الحميدة الرغبة في ثواب الله تعالى والخوف من

عقابه وفقنا الله واياكم لاسيما بمحمد واله وصلى الله عليهم اجمعين

الفصل الخامس في كفارة الغيبة

في كفارة الغيبة

اعلم ان الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب ويتاسف على ما فعله ليخرج من حق الله تعالى ثم

يستحل المغتاب عنه ليحله فيخرج عن مظلمته وينبغي ان يستحله وهو حزين متاسف نادم على فعله اذ المرائي

قد يستحل ليظهر من نفسه الورع وفي الباطن لا يكون نادما فيكون قد قارن معصية اخرى

وقد ورد في كفارتها حديثان احدهما قوله صلى الله عليه واله كفارة من استغبته ان تستغفر له والثاني قوله

من كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحللها منه من قبل ان ياتي يوم ليس هناك

دينار ولا درهم يؤخذ من حسناته فان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فيزيد على سيئاته

ويمكن ان يكون طريق الجمع حمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب فينبغي الاقتصار على

الدعاء له والاستغفار لان في محالته اثارة للفتنة وجلبا للضغائن وفي حكم من لم يبلغه

من لم يقدر على الوصول اليه بموت او غيبة وحمل المحالة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغه الغيبة

ويستحب للمعتذر اليه قبول العذر والمحالة استحبابا مؤكدا قال الله تعالى خذ العفو الاية فقال

رسول الله صلى الله عليه واله يا جبرئيل ما هذا العفو قال ان الله يامرك ان تعفو عمن ظلمك وتصل من قطعك

ونعطي

وتعطي من حسناتك وفي خبر آخر اذا جثى الامم بين يدي الله تعالى يوم القيمة نودوا ليقم من كان اجره على الله فلا يقوم الا من عفى في الدنيا وروى عن بعضهم ان رجلا قال له ان فلانا قد اغتابك فبعث اليه طبقا من الرطب وقال بلغني انك قد اهديت الي حسناتك فاردت ان اكافيك عليه فاعذرني فاني لا اقدر ان اكافيك على التمام وسبيل المعتذر ان يبالغ في الثناء عليه والتودد ويلازم ذلك حتى يطيب قلبه فان لم يطب كان اعتذاره وتودده حسنة محسوبة له وقد تقابل سيئة الغيبة في القيمة ولا فرق بين غيبة الصغير والكبير والحي والميت والذكر والانثى ولكن الاستغفار والدعاء له على حسب ما يليق بحاله فيدعو للصغير بالهداية وللميت بالرحمة والمغفرة ونحو ذلك ولا يسقط الحق باباحة الانسان عرضه للناس لانه عفو عما لم يجب وقد صرح الفقهاء بان من اباح قذف نفسه لم يسقط حقه من حده وما روى عن النبي صلعم ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته قال اللهم اني تصدقت بعرضي على الناس معناه اني لا اطلب مظلمة في القيمة ولا اخاصم عليها لا ان صارت غيبته بذلك حلالا او يجب البتة لها كما في الكفارات والله الموفق

واما الخاتمة فاعلم وفقك الله تعالى وايانا ان الغرض الكلي للحق تعالى من الخلق والمقصد الاولى من بعثة الانبياء والرسل بالكتب الالهية والنواميس الشرعية انما هو جذب الخلق الى الواحد سبحانه ومعالجة نفوسهم من داء الجهل والتفاتها الى دار القرار ورفضها لهذه الدار وحمايتها ان ترد موارد الهلاك اذ كانت من ذلك على خطر وتشويقها الى ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ثم ما يلزم ذلك المقصود من تدبير احوال المعاش البدني وبناء الاسباب البقائية للنوع الانساني وكان ذلك موقوفا على الاجتماع والتعاون والتعاضد بالتعلم والتعليم وتذكير المعارف للعاقل بالعهد القديم واستعانة كل واحد بالآخر في تحصيل نفعه اذ كان الانسان مدنيا بطبعه لا يستقل وحده بتحصيل معاشه ولا يقدر على استنباط جميع اغراضه من ماكله ومشربه فلاجرم توقف غرض الحكيم جل جلاله على الاجتماع وتالف القلوب والموادة حالتي الحاضر والغيوب فلذلك تظافرت الاخبار والآثار بالحث على الموادة والنهي عن المباينة والمحادة واكثر على عباده

بعضهم

لبعضهم بعضاً الحقوق وحذرهم من الكفران والعقوق ووعدهم على التآلف والتعاطف جزيل الثواب واوعدهم على ترك ذلك مزيد النكال والعقاب كما ستقف عليه انشاء الله في ضمن ما نورده من الاخبار عن النبي والائمة الاخيار الاطهار ولنذكر من ما يناسب هذه الرسالة اثنا عشر حديثاً للاختصار ومن اراد الغاية في ذلك فليطالع من كتب المصنفين فيه ككتاب الاخوان للصدوق بن بابويه وكتاب الايمان وكتاب العشرة وغيرهما من كتب الكافي للكليني قدس سره فان فيهما بلاغاً وافياً لاهل الاعتبار ودواء شافياً لاولي الابصار

الحديث الاول

اخبرنا الشيخ السعيد المبرور نصير الدين بن علي عبد العالي الميسي قدس سره ونور قبره اجازة عن شيخه المرحوم المغفور شمس الدين ابي عبد الله الشهيد محمد بن مكي عن والده المذكور عن السيد عميد الدين عبد المطلب والشيخ فخر الدين ولد الشيخ الامام الفاضل العلامة محيي المذهب جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر عن والده المذكور عن جده السعيد سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر عن الشيخ المحقق نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي جميعاً عن السيد محيي الدين ابي حامد محمد بن عبد الله بن علي بن زهرة الحلبي عن الشريف الفقيه عز الدين ابي الحرث محمد بن الحسن الحسيني البغدادي عن الشيخ قطب الدين ابي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي عن الشيخ ابي جعفر محمد بن علي بن المحسن الحلبي عن الشيخ الفقيه ابي الفتح محمد بن علي الكراجكي قال حدثني ابو عبد الله الحسين محمد بن الصيرفي البغدادي قال حدثني القاضي ابو بكر محمد بن عمر الجعابي قال حدثنا ابو محمد القاسم بن محمد بن جعفر من ولد عمر بن علي ع قال حدثني ابي عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين قال ع قال رسول الله ص للمؤمن على اخيه المؤمن ثلثون حقاً لا براءة له منها الا باداءها او العفو يغفر زلته ويرحم عبرته ويستر عورته ويقيل عثرته ويقبل معذرته ويرد غيبته ويديم نصيحته ويحفظ خلته ويرعى ذمته ويعود مرضته ويشهد ميتته ويجيب دعوته ويقبل هديته ويكافي صلته ويشكر نعمته ويحسن نصرته ويحفظ حليلته ويقضي حاجته ويشفع مسئلته ويسمت عطسته ويرشد ضالته ويرد سلامه ويطيب كلامه ويبر انعامه ويصدق اقسامه ويواليه ولا يعاديه وينصره ظالماً ومظلوماً فاما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه واما نصرته مظلوماً

في حقوق المؤمن على المؤمن

مظلوماً فيعينه على اخذ حقه ولا يظلمه ولا يخذله ويحتاله من الخير ما يحب لنفسه ويكره له من الشر ما يكره
لنفسه ثم قال عم سمعت رسول الله صلعم يقول ان احدكم ليدع من حق قاخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيمة
فيقضى له عليه **الحديث الثاني** وبالاسناد المتقدم الى السيد محيى الدين زهرة قال اخبرني ابو الحسن احمد بن
وهب بن سليمان بقرائتى عليه فى شعبان سنة احدى وتسعين وخمسمائة قال اخبرنا القاضى فخر الدين
ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزورى يوم الجمعة سابع شهر ربيع الآخر سنة اربع وسبعين
وخمسمائة بالموصل قال اخبرنا الشيخ الحافظ الفاضل ابو بكر وجيه طاهر الشحامى بقرائتى عليه يوم الاربعاء خامس
شهر رمضان سنة تسع وثلثين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الزكى ابو حامد احمد بن الحسن الازهرى قال
اخبرنا الشيخ ابو محمد الحسن بن احمد بن محمد بن الحسين بن على بن مخلد المخلدى العدل قراءة عليه فاقر به قال
اخبرنا ابو العباس محمد بن اسحق بن ابراهيم الثقفى السراج فيما قرأته عليه سنة اثنى عشر وثلثمائة فاقرّ
وقال نعم قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن عقيل عن الزهرى عن سالم عن ابيه ان رسول الله
قال المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان فى حاجة اخيه كان الله له فى حاجته ومن فرّج عن مسلم
كربة فرّج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيمة ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيمة **الحديث**
الثالث وبالاسناد المتقدم الى السيد محيى الدين قال اخبرنا القاضى شيخ الاسلام ابو المحاسن
يوسف بن رافع بن تميم بقرائتى عليه فى الرابع عشر من جمادى الآخرة من سنة ثمان عشرة وستمائة قال
اخبرنا القاضى الامام فخر الدين ابو الرضا سعيد بن عبد الله بن القسم الشهرزورى سماعاً عليه فى جمادى
الآخرة سنة اربع وسبعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ الامام ابو الفتح محمد بن عبد الرحمن الخطيب الكشميهنى
بقرائتى عليه يوم السبت سابع عشر شوال سنة احدى واربعين وخمسمائة قال اخبرنا الشيخ ابو القاسم
هبة الله بن عبد الوارث بن على بن احمد الشيرازى كتبه بخطه فى شهر ربيع الاول سنة ست وثمانين و
اربعمائة قال اخبرنا ابو نصر احمد بن عبد الباقى بن الحسن بن طوق المعدل قال اخبرنا ابو القاسم نصر بن
احمد بن محمد الفقيه قال اخبرنى ابو يعلى احمد بن محمد بن على بن المثنى الموصلى التميمى قال هبة الله اخبرنا
ابو القاسم عبد العزيز على بن احمد السكرى قال اخبرنا ابو طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس

المخلص قال حدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي قال حدثني عبد الاعلى بن حماد النرسي قال حدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن ابي رافع عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم قال ان رجلا زار اخا له في قرية اخرى فارصد الله على مدرجته ملكا فلما اتى عليه قال اين تريد قال اردت اخا لي في قرية كذا وكذا قال هل لك عليه من نعمة تربها قال لا الا اني احببته في الله قال اني رسول الله اليك ان الله تعالى قد احبك كما احببته فيه

الحديث الرابع

وبالاسناد المتقدم الى القاضي فخر الدين الشهرزوري قال اخبرنا الشيخ الحافظ ثقة الدين ابو القاسم زاهر بن طاهر بن محمد الشحامي قراءة عليه وانا اسمع يوم الاربعاء التاسع والعشرين من شوال سنة خمس وعشرين وخمسمائة ببغداد قال اخبرنا الشيخ ابو نصر عبد الرحمن بن علي بن موسى قال اخبرنا ابو الحسن احمد بن محمد بن موسى بن الصلت القرشي ببغداد قال حدثنا ابو اسحق ابراهيم بن عبد الصمد الهاشمي املاء قال حدثني ابو مصعب احمد بن ابي بكر الزهري عن مالك بن انس عن ابن شهاب عن انس بن مالك ان رسول الله صلعم قال لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلث ليال

الحديث الخامس

وبالاسناد المتقدم الى الشحامي قال اخبرنا الشيخ ابو سعيد محمد بن عبد العزيز الصفار قال اخبرنا الشيخ ابو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي قال اخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن محبوب قال حدثنا احمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا محمد بن الازهر قال حدثنا محمد بن عبد الله البصري قال حدثنا يعلى بن ميمون قال حدثنا يزيد الرقاشي عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلعم من كف مؤمنا او قام له بحاجة من حوائج الدنيا والاخرة صغر ذلك او كبر كان حقا على الله ان يجد خادما يوم القيمة

الحديث السادس

وبالاسناد المتقدم الى السلمي قال اخبرنا عبد العزيز بن جعفر بن محمد بن الحرابي ببغداد قال حدثنا محمد بن هرون بن بريه قال حدثنا عيسى بن مهران قال حدثنا الحسن بن الحسين قال حدثنا الحسين بن زيد قال قلت لجعفر بن محمد جعلت فداك هل كانت في النبي مداعبة فقال لقد وصفه الله بخلق عظيم في المداعبة وان الله بعث انبياءه فكانت فيهم كزازة وبعث محمدا بالرافة والرحمة وكان من رافته لامته مداعبته لهم لكيلا يبلغ باحدهم التعظيم حتى لا ينظر اليه ثم قال حدثني ابي

في النهي عن التباغض

في ثواب قضاء حاجة المؤمن

في فضل اعتناء النبي صلعم لاصحابه

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

ابي محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن ابيه علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله ليبتسم الرجل من اصحابه اذا رآه مغموما بالمداعبة

وكان يقول ان الله يبغض المعبس في وجه اخوانه **الحديث السابع** بالاسناد المتقدم الى شيخنا

ومجيزه محققه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده السعيد سديد الدين يوسف بن المطهر قال

اخبرنا الشيخ العلامة النسابة فخار بن معد الموسوي عن الفقيه صدر الدين شاذان بن جبرئيل القمي عن

عماد الدين الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده الشيخ قدس الله

عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن الشيخ ابي عبد الله

جعفر بن قولويه عن الشيخ ابي عبد الله محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن

علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير عن معلى بن خنيس عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال قلت له

ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منها حق الا وهو واجب عليه ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية

الله وطاعته ولم يكن لله فيه نصيب قلت له جعلت فداك وما هي قال يا معلى اني عليك شفيق اخاف ان تضيع

ولا تحفظ وتعلم ولا تعمل قال قلت لا قوة الا بالله قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك

والحق الثاني ان تجتنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع امره والحق الثالث ان تعينه بنفسك ومالك ولسانك

ويدك ورجلك والحق الرابع ان تكون عينه ومرآته ودليله والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع ولا تروى

ويظمأ ولا تلبس ويعرى والحق السادس ان يكون لك خادم وليس لاخيك خادم فواجب ان تبعث اليه

خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه والحق السابع ان تبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مريضه

وتشهد جنازته واذا علمت ان له حاجة تبادر الى قضائها ولا تلجئه الى ان يسألكها ولكن تبادره مبادرة

فاذا فعلت ذلك وصلت ولايتك بولايته وولايته بولايتك **الحديث الثامن** بالاسناد الى محمد بن

يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام

قال اذا مشى الرجل في حاجة اخيه المؤمن يكتب الله له عشر حسنات ويمحى عنه عشر سيئات ويرفع له عشر درجات

ولا اعلمه قال الا قال ويعدل عشر رقاب وافضل من اعتكاف شهر في المسجد الحرام **الحديث التاسع**

بالاسناد عن الكليني عن علي بن ابراهيم بن هاشم القمي عن ابيه عن محمد بن ابي عمير عن حسين بن ابي نعيم

عن مسمع بن

في حقوق المسلم على اخيه المسلم

في ثواب السعي في حاجة المؤمن

في ثواب من اعان المؤمن بالطعام واللباس وغيرهما

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

كرب الآخرة

عن مسمع بن ابي سيار قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من نفس عن مؤمن كربة نفس الله عنه كربة
يوم القيمة وخرج من قبره وهو ثلج الفؤاد ومن اطعمه من جوع اطعمه الله من ثمار الجنة ومن سقاه شربة
سقاه الله من الرحيق المختوم **الحديث العاشر** رويناه باسانيد متعددة احدها الاسناد المتقدم
في الحديث السابع الى الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابيه محمد بن عيسى الاشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي قال كنت عند جعفر بن محمد الصادق ع
فاذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم واوصل اليه كتابه ففضه وقراه فاذا اول سطر فيه بسم الله
الرحمن الرحيم اطال الله تعالى بقاء سيدي وجعلني من كل سوء فداه ولا اراني فيه مكروها فانه ولي ذلك
والقادر عليه اعلم سيدي ومولاي اني بليت بولاية الاهواز فان رأى سيدي ان يحد لي حدا او يمثل لي مثالا
لاستدل به على ما يقربني الى الله عز وجل والى رسوله ويلخص في كتابه ما يرى لي العمل به وفيما ابتذله و
ابتذله واين اضع زكاتي وفيمن اصرفها وبمن انس والى من استريح وبمن اثق وامن والجأ اليه في سري فعسى
ان يخلصني بهدايتك ودلالتك بولايتك فانك حجة الله على خلقه وامينه في بلاده لا زالت نعمته عليك
كذا بخطه قال عبد الله بن سليمان فاجابه ابو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه ولطف
بمنه وكلاك برعايته فانه ولي ذلك اما بعد فقد جاء الي رسولك بكتابك فقرأته وفهمت ما فيه وجميع
ما ذكرته وسألت عنه وزعمت انك بليت بولاية الاهواز فسرني ذلك وساءني وساخبرك بما ساءني
من ذلك وما سرني ان شاء الله تعالى فاما سروري بولايتك فقلت عسى ان يغيث الله بك ملهوفا من
اولياء آل محمد ويعز بك ذليلهم واما ساءني من ذلك فان ادنى ما اخاف عليك ان تعثر بولي لنا فلا تشم رائحة حظيرة
القدس فاني ملخص لك جميع ما سألت عنه ان انت عملت به ولم تجاوزه رجوت ان تسلم ان شاء الله
اخبرني يا عبد الله ابي عن ابائه عن علي بن ابي طالب ع عن رسول الله ص انه قال من استشاره اخوه المؤمن
فلم يمحضه النصيحة سلبه الله لبه واعلم اني ساشير عليك براي ان انت عملت به تخلصت مما انت متخوفه
واعلم ان خلاصك ونجاتك من حقن الدماء وكف الاذى عن اولياء الله والرفق بالرعية والتاني
وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله

وارفق

فی الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

وارتق فوق رعیتک بان توقفهم علی ما وافق الحق والعدل ان شاء الله تعالی ایاک والسعاة واهل النمام

فلا یلتزقن منهم بک احد ولا یراک الله یوماً ولیلة وانت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً فیسخط الله علیک

ویهتک سترک واحذر مکر خوز الاهواز فان ابی اخبرنی عن آبائه عن امیر المؤمنین ع انه قال ان الایمان

لا یثبت فی قلب یهودی ولا خوزی ابداً فاما من تانس به وتستریح الیه وتلجا امورک الیه فذلک

الرجل المستبصر الامین الموافق لک علی دینک ومیز عوامک وجرب الفریقین فان رایت هنالک

رشداً فشانک وایاه وایاک ان تعطی درهماً او تخلع ثوباً او تحمل علی دابة فی غیر ذات الله لشاعر او

مضحک او ممتزح الا اعطیت مثله فی ذات الله ولیکن جوائزک وعطایاک وخلعک للقواد والرسل

والاجناد واصحاب الرسائل واصحاب الشرط والاخماس وما اردت ان تصرفه فی وجوه البر والنجاح

والفتوة

والعتق والصدقة والحج والمشرب والکسوة التی تصلی فیها وتصل بها والهدیة التی تهدیها الی الله

تعالی عج والی رسوله صلی الله علیه وآله من اطیب کسبک یا عبد الله اجهد ان لا تکنز ذهباً ولا فضة

فتکون من اهل هذه الآیة التی قال الله تعالی الذین یکنزون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل الله

ولا تستصغرن من حلو او فضل طعام تصرفه فی بطون خالیة یسکن بها غضب الله تبارک تعالی

رسول الله

واعلم انی سمعت ابی یحدث عن آبائه عن امیر المؤمنین ع انه سمع النبی یقول لاصحابه یوماً ما آمن بالله

والیوم الآخر من بات شبعان وجاره جائع فقلنا هلکنا یا رسول الله فقال من فضل طعامکم و

من فضل تمرکم ورزقکم وخلقکم وخرقکم تطفئون بها غضب الرب وسانبئک بهوان الدنیا وهوان

شرفها علی ما مضی من السلف والتابعین فقد حدثنی محمد بن علی بن الحسین قال لما تجهز الحسین

الی الکوفة اتاه ابن عباس فناشده الله والرحم ان یکون هو المقتول بالطف فقال انا اعرف بمصرعی منک

وما وکدی من الدنیا الا فراقها الا اخبرک یا ابن عباس بحدیث امیر المؤمنین والدنیا فقال بلی

لعمری انی لاحب ان تحدثنی بامرها فقال ابی قال علی بن الحسین ع سمعت ابا عبد الله یقول حدثنی امیر

المؤمنین قال انی کنت بفدک فی بعض حیطانها وقد صارت لفاطمة ع قال فاذا انا بامرأة قد هجمت

علی وفی یدی مسحاة وانا اعمل بها فلما نظرت الیها طار قلبی مما تداخلنی من جمالها فشبهتها ببثینة

في الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

٢٨

بنت عامر الجمحي وكانت من اجمل قريش فقالت يا بن ابي طالب هل لك ان تتزوج بي فاغنيك عن هذه المسحاة

وادلك على خزائن الارض فيكون لك الملك ما بقيت ولعقبك من بعدك فقال لها علي عليه السلام من انت حتى

اخطبك من اهلك فقالت انا الدنيا قال لها فارجعي واطلبي زوجا غيري واقبلت على مسحاتي و

انشات واقول لقد خاب من غرته دنيا دنية وما هي ان غرت قرونا بطائل اتتنا على زي

العزيز بثينة وزينتها في مثل تلك الشمائل فقلت لها غري سواي فانني عزوف عن الدنيا ولست بجاهل وما

انا والدنيا فان محمدا احل صريعا بين تلك الجنادل وهبها اتتني بالكنوز ودرها واموال قارون

وملك القبائل اليس جميعا للفناء مصيرها ويطلب من خزانها بالطوائل فغري سواي انني غير راغب

بما فيك من ملك وعز ونائل فقد قنعت نفسي بما قد رزقته فشانك يا دنيا واهل الغوائل

فاني اخاف الله يوم لقائه واخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة

لاحد حتى لقي الله محمودا غير ملوم ولا مذموم ثم اقتدت به الائمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء

من بوائقها عليهم السلام اجمعين واحسن مثواهم وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والاخرة وعن الصادق

رسول الله فان انت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل اوزان

الجبال وامواج البحار رجوت الله ان يتجاوز عنك جل وعز بقدرته يا عبد الله اياك ان تخيف مؤمنا فان ابي

محمد بن علي عليه السلام حدثني عن ابيه عن جده علي بن ابي طالب انه كان يقول من نظر الى مؤمن ليخيفه بها اخافه الله

يوم لا ظل الا ظله وحشره الله في صورة الذر لحمه وجسده وجميع اعضائه حتى يورده مورده و

حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلام عن رسول الله انه قال من اغاث لهفانا من المؤمنين اغاثه الله يوم لا

ظل الا ظله وامنه يوم الفزع الاكبر وامنه من سوء المنقلب ومن قضى لاخيه المؤمن حاجة قضى الله له

حوائج كثيرة من احداها الجنة ومن كسا اخاه المؤمن من عري كساه الله من سندس الجنة واستبرقها

وحريرها ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك ومن اطعم اخاه من جوع اطعمه الله

من طيبات الجنة ومن سقاه من ظما سقاه الله من الرحيق المختوم ريه ومن اخدم اخاه اخدمه الله من

الولدان المخلدين واسكنه مع اوليائه الطاهرين ومن حمل اخاه المؤمن رحله حمله الله على ناقة من نوق

الجنة

فى الاخبار المناسبة لهذه الرسالة

الجنة وباهى على الملائكة المقربين يوم القيمة ومن زوج اخاه المؤمن امراة يانس بها وتشد عضده
ويستريح اليها زوجه الله من حور العين وانسه بمن احب من الصديقين من اهل بيته واخوانه وانسهم به
ومن اعان اخاه المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند زلة الاقدام ومن زار اخاه
المؤمن الى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار الله وكان حقيقا على الله ان يكرم زائره يا عبد الله حدثني
ابي عن ابائه عن علي ع انه سمع رسول الله ص وهو يقول لاصحابه يوما معاشر الناس انه ليس بمؤمن من امن بلسانه
ولم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فانه من تتبع عثرة مؤمن اتبع الله عثراته يوم القيمة وفضحه في جوف
بيته وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع انه قال اخذ الله ميثاق المؤمن ان لا يصدق في مقالته ولا ينتصف من عدوه
وعلى ان لا يشفي غيظه الا بفضيحة نفسه لان كل مؤمن ملجم وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة اخذ الله
ميثاق المؤمن على اشياء ايسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته فيبغيه ويحسده والشيطان يغويه
ويمقته والسلطان يقفو اثره ويتبع عثراته وكافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا واباحة حريمه
غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي ص قال نزل جبرئيل
فقال يا محمد ص ان الله يقرئ عليك السلام يقول اشتققت المؤمن اسما من اسمائي سميته مؤمنا فالمؤمن
مني وانا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع
عن النبي ص انه قال يوما يا علي لا تناظر رجلا حتى تنظر في سريرته فان كانت سريرته حسنة فان الله عز
لم يكن ليخذل وليه وان كانت سريرته رديئة فقد يكفيه مساويه فلو جهدت ان تعمل به اكثر مما عمله من معاصي الله
عز وجل ما قدرت عليه يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه عن علي ع عن النبي انه قال ادنى الكفر ان يسمع
الرجل عن اخيه الكلمة ليحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم يا عبد الله وحدثني ابي عن ابائه
عن علي ع انه قال من قال في مؤمن ما رات عيناه وسمعت اذناه ما يشينه ويهدم مروته فهو من الذين
قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم يا عبد الله وحدثني ابي
عن ابائه عن علي انه قال من روى عن اخيه المؤمن رواية يريد بها ان يهدم مروته وثلبه اوبقه الله
بخطيئته حتى ياتي بمخرج مما قال ولن ياتي بالمخرج منه ابدا ومن ادخل على اخيه المؤمن سرورا فقد ادخل

على اهل البيت سروراً ومن ادخل على اهل البيت سروراً فقد ادخل على رسول الله سروراً ومن
ادخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سروراً فقد سرّ الله ومن سرّ الله فحقيق عليه ان يدخل الجنة ثم انى اوصيك
بتقوى الله وايثار طاعته والاعتصام بحبله فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدى الى صراط مستقيم
فاتق الله ولا تؤثر احداً على رضاه وهواه فانه وصية الله عز وجل الى خلقه لا يقبل منهم غيرها ولا
يعظم سواها واعلم ان الخلائق لم يوكلوا بشئ اعظم من التقوى فانه وصيتنا اهل البيت فان استطعت
ان لا تنال من الدنيا شيئاً تسئل عنه غداً فافعل قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق
الى النجاشى نظر فيه وقال صدق الله الذى لا اله الا هو مولاى فما عمل احد بما فى هذا الكتاب الا نجا فلم يزل
عبد الله يعمل به ايام حيوته **الحديث الحادى عشر** بالاسناد الى الكلينى عن محمد بن يحيى عن
على بن النعمى عن ابن مسكان عن خيثمة قال دخلت على ابى جعفر عليه السلام اودعه قال يا خيثمة ابلغ من ترى
من موالينا واوصيهم بتقوى الله العظيم وان يعود غنيهم على فقيرهم وقويهم على ضعيفهم وان يشهد
جنازة ميتهم وان يتلاقوا فى بيوتهم فان لقيا بعضهم بعضاً حيوة لامرنا رحم الله عبداً احيا امرنا
يا خيثمة ابلغ موالينا انا لا نغنى عنهم من الله شيئاً الا بعمل وانهم لن ينالوا ولايتنا الا بالورع
وان اشد الناس حسرة يوم القيمة من وصف عدلاً ثم خالفه الى غيره **الحديث الثانى عشر**
بالاسناد عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن العلاء بن الفضيل عن ابى
عبد الله عليه السلام قال كان ابو جعفر صلوات الله عليه يقول عظموا اصحابكم ووقروهم ولا يتجهم بعضكم
بعضاً ولا تضادّوا ولا تحاسدوا واياكم والبخل وكونوا عباد الله المخلصين وبهذا تمت الرسالة ونبتهل
اليه تعالى بفضله العميم وكرمه الجسيم وبمحمد واله افضل الصلوة والتسليم ان يوفقنا العمل بما اشتملت
عليه من الكمال وان لا يجعل حظنا منها مجرد القول ويصلحنا لانفسنا واخواننا ويصلحهم لنا انه ارحم
الراحمين واكرم الاكرمين والحمد لله رب العالمين وصلوته على سيد رسله وخير خلقه محمد و
اله الطاهرين افردها من مواضع متعددة واماكن متبددة العبد الفقير الى الله تعالى زين الدين
بن على بن احمد بن تقى بن صالح بن شرف العاملى تجاوز الله تعالى عن سيئاته ووفقه لمرضاته
وفرغ منها يوم ثالث عشر من شهر صفر ختم بالخير سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة الطاهرة
حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً صلى الله على محمد واله الطيبين
الطاهرين

فيما اوصى به الصادق ع شيعته ومواليه

تفسير سورة الاعلى

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم وتبارك اسمك وتعالى ذكرك وعظمت قدرتك وعلت كلمتك اشهد ان كل اشارة الى غير
وجهك الكريم باطلة وكل حركة وطلب دون تحصيل رضاك عاطلة انت الغاية القصوى والمبدأ والمنتهى
صل على وسائل جودك ودلائل وجودك ورؤساء قوافل طريقك وهداة سالكي سبيلك خصوصا سيد
الكل وسابقهم وهادي الخلق وسائقهم الى المبدع وخاتمهم محمد المصطفى وآله المطهرين عن ادناس العلائق
المقدسين عن ادناس العوائق **وبعد** فهذه جملة فرائد من نكات قرآنية ذوقية ودقائق فرقانية كشفية
شوقية من اذواق السالكين الى الملكوت الاعلى واشواق الصاعدين الى درجة القصوى متعلقة بتفسير سورة
الاعلى واردة على قلب اقل العباد من فيوض ربه الجواد اثبتها لكل من له حيوة عقلية وسمع باطني وبصر معنوي
فرضت صونها من اصحاب القبور وحرمت بذلها للكمه العمي الجبابرة كالبهائم في عالم الدثور مورد جملها في
عدة تسبيحات مشتملة على دلائل وحدانية خالق الارض والسموات وفاطر الحقائق والمهيات **التسبيح الاول**
في الاستدلال على تقدس ذاته وتجرده بخلق الحيوان قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى
والذي قدر فهدى ليس المراد من صيغة الامر بحسب الوضع مجرد التلفظ بما يدل على وقوع معنى الحدث
بل المراد ايقاع هذا المعنى وتحصيله في الوجود بوجه يأتي من المخاطب المأمور فكذلك ليس المطلوب في لفظ
سبح ههنا مجرد قولك سبحان ربي الاعلى ولا في آخر الواقعة مجرد قولك سبحان ربي العظيم فقط نظرا الى
ظاهر ما روي في الحديث لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوها
في سجودكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت بل المقصود الاعظم منه
تحصيل العلم والمعرفة بتنزيهه تعالى عما لا يصح فيه من النقائص الامكانية وتقديسه عما لا يجوز عليه من المثالب
الجسمانية وكل ما ينافي الوحدانية الحقة ويلزم نقصا على وجوب وجوده من التكثر والتغير والتجسم و
التصرم وسائر مذاهب الجاهلين في ذاته وصفاته والالحاد في عظمة اسمائه وحيثياته كالجبر والتشبيه
والتعطيل الناشئة من قصور او خلل او فتور في البصيرة الباطنية كحول العين المفترقة وعور

[illegible]

في تقديس الله تعالى وتنزيهه عن صفات المخلوق وتجليه في الحيوان

٢

وعن الاشاعرة وكثير من الحنابلة ونحو ذلك مثل ان تفسير الاعلى في هذه الآية بمعنى الارتفاع عن درجة
الامكان والعلو عما يصل اليه العقول والاذهان بقوة الدليل والبرهان لا بمعنى العلو في المكان
والاستواء على العرش حقيقة ويحتمل ان يكون المراد من اسم ربك الاعلى المعلول الاول وهو الملك
المقدس الروحاني فان اسم الحق جل شانه ليس من جنس الاصوات وعلامة ذاته لا يكون كعلامة ساير
الذوات من الهيات والتشكلات العارضة للهواء الخارج من الحنجرة بل علامة واسم المقدس مما يناسب
ويليق بحقيقته الحقة الاحدية والعبارة ايضا الا انا عدنا عن هذا اذ الامر بتسبيح الاسم بمعنى الصوت
غير مناسب فانه يتسبح به لا يسبح به بل المامور به هو الاعتقاد بان العقل الرباني والاسم الالهي موجود روحاني
مقدس عن الاجسام والجسمانيات مجرد عن الاحياز والمكانيات وذلك لان الصادر عن الحق سبحانه يجب ان
يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة
من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود من الصورة والعرض والتاثير من النفس ويؤيد ما ذكرنا
قوله سبحانه تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام لان وصف الشيء بذلك يدل على انه غير الذات و
اعلم ان اليمين واليد والاصبع والقلم في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم والسماء بنيناها بايد وقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله اقرأ وربك الاكرم
الذي علم بالقلم كلها عبارات عن هذه الملك المقدس الروحاني الذي هو يمين الله وواسطة فيضه وقلم
كتابته الحقائق على الواح النفوس وحجاب ذاته وسرادق عرشه الذي ينتهي اليه سير السالكين الى الله ثم
فلهذا امر سيدهم وقائدهم بتسبيحه وتمجيده الدالين على علو الحق ومجده من جملة الطرق الموصلة الى
معرفة علوه وكونه تعالى رفيعا في وجوده عن درجة الاجسام الاستدلال عليه بخلق الحيوان الذي هو اشرف
ما في العناصر والاركان بنوعيه في البيان حيث تركب حقيقته من النفس والبدن اما الاستدلال على
علو ذاته وسمو صفاته عن درجة الاجرام بخلقة الحيوان فهو الذي اشار اليه بقوله الذي خلق فسوى
وذلك ان بدن كل حيوان مقدر بمقدار معين وكيفية خاصة يتعين له ويحصل به لاجل حسن افعاله
المختصة وحركاته وانفعالاته الناشئة عن قواه التحريكية والاحساسية فلا جرم قدر البارئ بعنايته المحكمة

في تقديره تعالى وهدايته عند صنعه المخلوقات

٢

لكل حيوان مقداراً من الجسم الصالح لصدور أفعاله وآثاره الحيوانية وهذا التقدير هو الخلق لأن الخلق في اللغة هو التقدير وأيضاً كل بدن حيواني مركب من عناصر وأجزاء بعضها حار خفيف وبعضها بارد ثقيل وبعضها رطب يقبل الهيئة والتشكل وبعضها يابس يحفظها فلا بد من التقويم والتعديل فيجب أن يكون لكل منها قدر معين بينها التصالح والتقاوم حتى يتولد من كيفياتها المتعادلة المتقاومة المزاج المخصوص ولو زادت تلك الأجزاء وانتقصت (أو نقصت) كان الحادث غير مزاجه الخاص به وهذا هو التسوية فعلم من مجاده قدراً معيناً من مقدار الجسم لا يليق إلا بخلقة نوع من الحيوان وقدراً معيناً آخر منه لا يليق إلا بخلقة نوع آخر منه لتساوي نسبة الجسم إلى جميع الأجسام وكل ما كان كذلك لا يكون جسماً ولا جسمانياً أما الأول فلظهور أنه لو كان جسماً لكان فرداً خاصاً منه لمقدار معين إذ العام لا وجود له في الخارج وقد ثبت تساوي نسبته إلى سائر الأجسام فيلزم الترجيح من غير مرجح ولأنه لو كان جسماً لامتنع كونه موجداً للجسم لامتناع بعض تقدم أفراد طبيعة واحدة على بعض وأولويته منه حسبما تقرر في مقامه وأما الثاني فلأنه لو كان أحدهما لزم إما اختصاصه بفرد من الجسم وافتقاره إليه وقد نفيناهما عنه فعلم أيضاً من التسوية تصرفه في الأجسام كيف يشاء بالتركيب والتفصيل والتفريج والتحليل فلا يكون جسماً ولا جسمانياً وأما الاستدلال على ذلك بنفس الحيوان فهو قوله الذي قدر فهدى لأن معناه أنه سبحانه قدر لكل واحد من أعضاء الحيوان وأجزائه المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو مصدراً لما عليه من الآثار ومنافعه ومصالحه مثل القوة الباصرة للعين والسامعة للأذن والهاضمة للمعدة والنفسانية للدماغ والحيوانية للقلب والطبيعية للكبد فقدر لكل مزاج حيواني نوعاً من القوى وجعل كل مركب مزاجي آلة لقوة نفسانية أو طبيعية و هداها إلى خصايص أفعالها وخصوصيات ما ينفعل عنها وألهمها وأوصلها إلى ما ينتفع منها فانظر إلى النحل كيف أوحى الله تعالى إليه في وضع بيوتها على هيئة المسدسات وإلى العنكبوت كيف هداها إلى وضع الشبكات لاقتناص ما يتقوت به من الذباب والبعوضة ومما يحكى منها أن الأفعى إذا أتت عليها ألف سنة عميت وقد ألهمها الله تعالى أن تمسح العين بورق الرازيانج الغض يرد إليها بصرها فربما كانت في برية بينها وبين الريف مسيرة أيام فتطوي تلك المسافة على طولها وعلى عماها حتى تهجم في بعض

على شجرة

في تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوقات وبخلق النباتات

٤

على شجرة الزرابانج لا يعطيها فيتك بها عينها ويهيج باصرتها باذن الله وهذه آيات الحق والهامه الحيوانات
(في العبارة اختصار في اصل نسخة)

مواطنها ومجمعها ومنابتها وطيورها ومعوابها الى ما لا يحد من مصالحها ولا يعد من حوايجها من
اعذيتها وادويتها وفي تولد ذيولها واجزيتها وديتها ودنياتها باب واسع من معرفة الله لا يحيط العقول
والاوهام بل ان لكل جسم طبيعي او فلكي مبدأ عليا وجوهرا نفسانيا وصورة محركة طالبة لفعل خاص
يكون بصدوره منها على كمالها الخاص بها محصلة بكونه على اشرف حالها مهتدية به الى ما يليق بها
الى بارئها او جاعلها ومتشبهة من افاضة الخير والنفعة على الغير بغاياتها وفاعلها جلت عظمته بعد
الهيئة فايجاده بعلمه وحكمته لكل جسم من الاجسام امرا ملكوتيا وقوة باطنية يكون مفهوم نوعه و
حافظ كماله خادمة لباريها وطاعة لها وعبادة لمعبودها دليل واضح على علو ذاته عن الملك و
الملكوت وسمو درجته عن الخلق والامر وبعد سمكه عن عالم السموات والارضين وارتفاع مضربه
عن جملة الاجسام والجسمانيين فسبحان ربي الاعلى عن العليين واعظم من عوالي الفلكيين والكروبيين

التسبيح ثاني في الاستدلال على عنايته وحكمته وتنزيهه وتمجيده بوجود النبات واحواله وانما
قدم الاستدلال بوجود الحيوان على احوال النبات لان الحيوان اشرف فكان اولى بالتقديم قوله تعالى
الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى الغثاء بالضم الدرين اليبس الذي يحمله السيل والاحوى الاسود
فاحوى صفة لغثاء اي اخرج المرعى وانبت العشب فجعله بعد طراوته وخضرته هشيما دريا اسود
ويحتمل ان يكون احوى حالا من المرعى اي انبته اسود لشدة الخضرة والري فجعله غثاء بعد حويته ووجه
الاستدلال به نوعان الاول هو ان النبات جسم مؤلف من عناصر متضادة متداعية الى الانفكاك
والافتراق الى امكنتها الطبيعية فلا بد من اجتماعها في مكان واحد من قاهر قسري يجبرها على الالتيام
ويحفظها عن الافتراق وليس هو نفسها النباتية لانه تحدوها مسبوق بحدوث المزاج المسبوق
بالاجتماعها فلو كان الجابر لها على الالتيام والحافظ لها عن الافتراق هو النفس النباتية لزم تقدم
الشيء على نفسه بمراتب ولا نفس حيوانية لتقدم النبات على الحيوان طبعا فلو كان نفسه سببا
لاجتماعها لزم الدور وهو محال فثبت ان الموجد لاجزاء النبات والمتصرف فيها بالجمع والحفظ عن

في تقديس الله وتنزيهه عن صفات المخلوقات بخلق النباتات

الافراق والانبات موجود مقدس عن التركيب والامتزاج مرتفع عن الاحساس والاحياز وعن التخصيص

بالامكنة والجهات **التسبيح الثالث** الاستدلال باختلاف احوال النبات من ربيعه وطراوته

او كونه وتيبيسه وذبوله وفنائه اجزائه ان الجميل لمن حال الى حال والتصرف فيه من جهة الحدث والزوال الموجود

باق متعال عن التجدد والانتقال اذ لو جاز فيه التحول والتغير وكل متحول لابد فيه من محول يحوله وهكذا

ينقل من حال الى حال ولم ينته السلسلة المحول غير متحول والى مغير غير متغير يلزم الدور او التسلسل

وكلاهما مستحيلان فثبت وجوده موجود مقدس عن التغير والزمان ومتعال عن التجسم والمكان

اذ الزمان والمكان متلازمان فان قال قائل لم لا يجوز ان يكون المؤثر في خلق الحيوان وتوليد النبات

تاثير طبايع الافلاك والكواكب بحسب الاوضاع والانوار لا الفاعل المختار قلنا هذا مستحيل

عند العقل لان المني الذي يتولد منه الحيوان والبذر الذي يتكون منه النبات جسم متشابه في نفسه ويجب

وضعه عند الفلك وقبوله لنور الكواكب لكونه مع ساير اجزاء الارض والمركبات التي فيها وعليها كنقطة

واحدة بانفاس الجرم الاثيري البسيط المتشابه طبعا وتاثيرا فالجسم البسيط اذا اثر في جسم متشابه الذات

مدة ابد النسبة الوضعية والاستعدادية تاثيرا متشابها فيستحيل ان يتولد ويتكون منه احوال مختلفة

واعضاء متباينة في الصورة والكيفية الا ترى اذا وضع احد شمعا مضيئا وكان ما يضيء منه ذرع من جانب وجب ان يضيء

بهذا القدر من ساير الجوانب واما ان يضيء من احد الجوانب خمسة اذرع ولا يضيء من الجانب الاخر الا نصف

ذراع من غير حاجز ولا مانع ولا اختلاف في الجسم الذي حوله بالخفيف وعدمه واللطافة والكثافة

فهو غير معقول فثبت ان مؤثرات الطبايع الجسمانية يجب ان يكون تاثيرها متشابهة فلما راينا ان تولدت

من بعض اجزاء النطفة العظام ومن بعض اخر منها اعصاب وعضلات وعروق ورباطات ورأينا ان

تكونت من بعض اجزاء البذر الاوراق ومن بعضها الاغصان والعيدان والقشور والثمار علمنا يقينا

ان التاثير فيها ليس تاثير مؤثر يفعل بالطبع والايجاب والاجبار بل تاثير مؤثر قادر يفعل بالعلم

الاختيار حكيم يؤثر بالجهات والحيثيات بحسب ما اقتضاه علمه بوجوه المنافع والخيرات واراد حكمته

البالغة الى اخراج ما في عنايته وقضائه من المكونات الى القدر بحسب مصالح الممكنات في المواد و

الاوقات

فی تقدیس الله وتنزیهه عن نقایص الامکانیه

الاوقات فسبحان العلیم القدیر حکمته هذه المکونات وقدرته اوجدت هذه المرکبات لیعلم الذکی المتوقد
انه مقدس من عالم الاجسام والجسمانیات متعالی النزه عن الامکنة والمکانیات **المسبح الثالث**
فی الاستدلال علی تمجید ذاته وتنزه صفاته عن النقایص الامکانیة فضلا عن مسالب الجسمانیة من جهة تقریر
النبوات قوله تعالی سنقرئک فلا تنسی الا ما شاء الله انه یعلم الجهر وما یخفی ونیسرک للیسری فذکر ان
نفعت الذکری اعلم ان هذا المطلوب یتوقف علی معرفة مقاصد ثلثة اولها صفة النبی فی ذاته وجوهره و
الثانی کیفیة تکمیل الناقصین منه والثالث اختلافهم فی قبول هذا الکمال منه اما الاول فاعلم ان النبی من حیث
هو نبی انما یتحقق نبوته بکمال وشرف یتعلق بنفسه وروحه لا بقوة جسمیة یتعلق ببدنه وجسمه فکمال
النفس یکون بوجهین احدهما توجهه الی الحق وهو الذی یعبر عنه بالقوة النظریة وهو ما یکون کمالا لها
بحسب هویتها وذاتها وعند رجوعها الی باریها وعودها الی عاملها وابتدائها والثانی توجهه الی الخلق
الذی یعبر عنه بالقوة العملیة وهو ما یکون کمالا لها بحسب نسبتها الی الامور الخارجة عنها بتاثیرها فیها
وعدم انفعالها عما دونها وتکمیلها وامدادها ونفعها فیما سواها وعدم قبول النقص والاثر والتاثیر من ضدها
واعلم ان نفس النبی لکونه متوسطا بین الحق والخلق لا بد وان یکون کاملة فی هاتین القوتین جمیعا ولن کان
الکمال الحقیقی والقرب من الحق تعالی یمکن ان یتحقق بمجردها مستکملا مع التوسط فی العملیة کبعض اولیاء الله
المقربین واما الکاملین فی العمل دون العلم فهم لیسوا من الکاملین فی الحقیقة بل لهم نوع نجاة وصلاح حال
فی الاخرة ولیس لهم رتبة النبوة والخلافة عندنا خلافا لجماعة من المتکلمین حیث لم یشترطوا الا العلم بما یتعلق
بالاحکام السیاسیة الجمعیة والحکومات الفصلیة من الخصومات وسایر ما یتعلق بحفظ الحیوة الدنیا وبدو
ذلک لانه هولهم عن ان الغرض الاصلی من بعثة الانبیاء وانزال الکتب السماویة والصحف الملکوتیة سیاقة
الخلق الی جوار رحمة الله وجوده بتعلیمهم طریق المعرفة لیتنوروا ذواتهم ویصیر مناسبة لعالم الاخرة
ومجاورة الباری لا مجرد حفظ حیوتهم الدنیاویة ومدة بل الدنیا مزرعة الاخرة والغرض من تعیش الانسان مدة
امهله الله تعالی فیها هو تحصیل زاد الاخرة بالعلم بحقایق الامور بشرط قطع علایقه وعوایقه من عالم
الغرور بالتقوی فبالتقوی یحصل الخلاص والنجاة وبالعلم یحصل القرب والمنزلة عند الله تعالی والمتوسطة

بینه وبینا

في صفات النبي وانواع كمالاته

بينه وبينا لا بد وان يكون كاملاً في العلوم الحقيقية بالهام الحق تعالى بواسطة بعض ملائكة العقلية
لا بالتعلم والا لم يكن متوسطاً بين الحق والخلق بل بين الخلق والخلق فلم يكن ما فرضنا نبياً هف ولا بد ان يكون
كاملاً فيما يتعلق بالاحكام والسياسات الدينية مؤيداً بالمعجزات الظاهرة ليكون دعوته للخلق مسموعاً لهم
خوفاً من سطوته وسياسته والا فالجحود والانكار والاستكبار عن سماع الحق والاشتغال بطلب الشهوات
غالب على اكثر الخلق فلا يمكن ايصال المعاني اللطيفة الى قلوبهم الا بعد ان تلين قلوبهم ويسكن انكارهم
ويزول استكبارهم فثبت ان النبي لا بد ان يكون كاملاً في القوتين العقل والعمل قوياً في الشانين الاخذ
من الحق والتبليغ الى الخلق ولما ثبت بالبرهان ان القوة العاقلة وكمالها اشرف من القوة العاملة وكمالها
لاجرم وجب تقديم العاقلة من جهة شرفها في الذكر على العاملة واليه وقعت الاشارة بقوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى والمعنى انه سبحانه بشره باعطاء قوة ملكوتية ونور عقلاني يتقوى بها جوهر
روحه ويكمل بحيث يصير نفساً قدسية ونوراً شعشعانية مشرقاً بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية و
يصير بحيث اذا عرف شيئاً لا ينساه ويكاد ذيت نفسه الناطقة يضيء بنور عقله المستفاد من جوهر
المفارق العقلاني الذي هو نار معنوية من نور الله ولو لم تمسسه نار التعليم البشري وهذا هو الذي
فهمناه من قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى لما روي انه صلعم كان يعجل بالقراءة اذا لقنه جبرئيل فقيل
لا تعجل فان جبرئيل مامور بان يقرء عليك قراءة مكررة الى ان تحفظه ثم لا تنساه قوله تعالى الا
ما شاء الله قيل الغرض منه نفي النسيان راساً كما يقول الرجل لصاحبه انت سهيمي فيما املك الا
فيما شاء الله ولا يقصد استثناء شيء وهو من استعمال القلة في معنى النفي وقيل قوله فلا تنسى
عن النهي والالف مزيدة للفاصلة يعني فلا تغفل قراءته وتكريره فتنساه الا ما شاء الله ان ينسيكه
بنسخه من رفع حكمه وتلاوته وعلى هذا فالانساء نوع من النسخ وقيل ان جوهر النفس الانسانية مادامت
في هذه النشاة الظلمانية الهيولانية لا يصير عقلاً صرفاً لا يكون فيه ما بالقوة فلا جرم قد يلحقها فتور
في قوتها وضعف في حفظها وامساكها للمعقولات دائماً ولكن يمكن ان يبقى ان للمعقولات التي هي بمنزلة
الدعائم والاصول في المعارف الالهية كانت بحيث لا يتطرق اليها الغفلة والنسيان عنها في نفس النوع

وهي التي

[illegible]

فی صفات النبی وانواع کمالاته

وهی التی لم یجز النسخ فی حکمها ولا الخلاف فی ملل الانبیاء علیهم السلام بحسبها واما التی لم یکن بهذه الثابة فهی المعقولات التی بمنزلة الفروع والفضول فیجوز فیها الاهمال والنسیان والاختلاف فی ثبتها ونسخها بحسب اختلاف الازمنة واحوال الامم واما قوله انه یعلم الجهر وما یخفی فهو اشارة الی اثبات العلم له تعالی والتجرد عن ذمیمة الجهل والنقص وبیانه انه لما وعد نبیه ص ان یجعل جوهر نفسه الشریف عالما بحقایق المعلومات متصفا بالعلم الحقیقی المطابق لما هی علیها فی الواقع محیطا بها وقد حقق فی الصنایع الکلیة والمقامات العقلیة ان المؤثر فی کل کمال وجمال للموجود بما هو موجود یجب ان یکون کماله وجماله اقوی واجل مما فی الاثر والعلم لا شبهة فی کونه کمالا للموجود من غیر ان یلزم فیه تغیر وتجسم وترکب فاذا وجد وتحقق فی المخلوق فلابد وان یتحقق فی الخالق بوجه اعلی واشرف فلو لا کون الباری سبحانه عالما بالمعلومات کلها لما قدر علی جعل روح النبی ص مبرا عن السهو والنسیان مقدسا من الجهل والنقصان فقد ثبت فی العلوم الحقیقیة ان کل من کمل فی العلم الحقیقی لابد وان یکون کاملا فی جمیع الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود مبرءا عن جمیع النقایص فسبحان من تقدس کبریاؤه وتعظمت آلاؤه وفی الکشاف فیعنی انک تجهر بالقراءة مع قراءة جبرئیل مخافة التفلت والله یعلم جهرک معه وما فی نفسک مما یدعوک الی الجهر فلا تفعل فانا اکفیک ما تخافه او یعلم ما اسررتم وما اعلنتم من اقوالکم وافعالکم وما ظهر وما نطق من احوالکم وما هو مصلحة لکم دینکم ومفسدة فینسی من الوحی ما یشاء ویترک محفوظا ما یشاء واقول کلا الوجهین لا یخ عن بعد والاولی المصیر الی ما ذکرناه واما الاشارة الی تکمیل نفس النبی فی القوة العملیة وبحسب نسبته الی الخلق فهو المراد فی قوله ونیسرک للیسری لان معناه ونوفقک للطریقة التی هی ایسر واسهل وتحقیق ذلک ان الناس کلهم مشترکون فی اصل القدرة علی الحسن والقبیح الفعل والعفة والفجور والورع والفسوق الا ان من الانسان من یکون وجه تحصیل الملکات الفاضلة علیه سهل وطبعه عن الصفات الرذیلة امیل ونفسه علی سلوک طریق الخیر والسعادة اقدر وفی الاجتناب عن طریق الشر والشقاوة علیه ایسر لکون نفسه شریفا بحسب الطبع وهذه السهولة عبارة عن

في صفات النبي وانواع كمالاته

١

عن الصفة المتعلقة بالخلق فمن كان سعيداً لطيف الذات شريف النفس طاهراً زكياً نقياً كانت نفسه سهل
القبول للسعادات كبير الهمة لوجوه الخير في الاعمال والافعال سريع الانقياد لطاعة الحق شديد الانقطاع
عن المبدأ الفعال قوي الاتصال بالواجب الفياض المتعال فلا يكون بالاستفاضة وتعلم من الحقيقة
العالية الجزائية للعلوم والكمالات مفيضاً على بني نوعه ومعلماً لقومه وهادياً ومرشداً لكل من دونه
من امته فقوله سبحانه ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الدرجة كما ان قوله تعالى وانك لعلى خلق
عظيم اشعار باستحقاق نبينا صلى الله عليه بحسب خاصية ذاته وقوة نفسه وصفاء فطرته وقوة عقله مرتبة
النبوة والرسالة المتقدمة وفصله للاشارة الى انضمام النبوة مجموع الكمالين الذين لا بد للنبي من حيث هو
نبي ان يجمعهما فيه وليشير اولاً الى الكمال القوة النظرية التي بحسبها في جوهر نفسه ثم الى كمال القوة العملية
بحسب نسبته الى غيره وتدبيره لما دونه فقوله ونيسرك لليسرى معطوف على سنقرئك وقوله انه
يعلم الجهر وما يخفى اعتراض وقيل المراد من اليسرى الشريعة السمحة التي هي ايسر الشرائع واسهلها
مأخذاً وقيل يوفقك لعمل الجنة وهذين الوجهين يرجعان الى ما ذكرنا فتأمل فيه

التسبيح الخامس

من النبوة فهو الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وسياستهم الى جوار الله وعالم الملكوت وقد اشرنا الى ان
من كان كاملاً في مجموع القوة النظرية والقوة العملية في الغاية بحيث يقدر على تكميل غيره فهو النبي و
ان لم يكن كاملاً في المجموع بل في النظرية فقط مستغرق في شهود جمال الحق وجلاله بحيث لا يسعه
الاشتغال بغيره الى ذاته المستنيرة بنور الله فضلاً عما هو خارج عنه وعن مولاه فهو الولي والفاني المحض
ومقام النبي اعلى من مقام الولي المحض المجرد عن الرسالة لان الكمال المطلق انما يتحقق بان يكون النبي تاماً
وفوق التمام وضيق الصدر عن احد الجانبين وهو جانب الخلق مع سعته لجانب الحق نوع قصور والكامل
المطلق من كان جالساً في الحد المشترك بين عالم الامر وعالم الخلق واسعاً صدره للحق والخلق ويكون
تارة مع الله بالعبودية والخلة وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة عليهم فاذا رجع من ربه الى الخلق صار
كواحد منهم كأنه لا يعرف الحق واذا اشتغل بربه مشتغلاً بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا
سبيل المرسلين والصديقين فلما جعل تمام نفس النبي بسبب كمال الجانبين وتمام القوتين العلمية

والعملية

والعملية وجعله بصيرا فوق التمام بما هو منه الكمالات على الناقصين واشراق الانوار على وجوه المستعدين
وذلك دعوة العباد الى طاعة المبدأ والمعاد وسياقتهم الى سبيل النجاة من افة النقص والوصول الى منبع
الحيوة وهي المسماة بالرسالة ومن لوازمها التذكير والتعليم المشار اليه بقوله فذكر وهو امر للنبي مامور من الله
بفعل الرسالة الذي يكمل الناقصين على قدر استعدادهم وتعليمهم على قدر قوتهم وطاقتهم لادراك العلوم
الحقيقية واكثر الخلق لا يدرك الحقايق الكلية واصول الموجودات الا على سبيل التمثيل والتشبيه والانبياء
مامورون بدعوة الخلق والتكلم معهم على قدر عقولهم وعقول اكثر الناس بمنزلة الخيال والوهم وبذلك
كان تعليمهم الحقايق الايمانية على سبيل التمثيلات تناسب طبايعهم الغليظة خصوصا الاعراب والبدويين
وقد يبلغ بعضهم في الغباوة والبلادة حيثا لا ينجع فيهم نصح ولا ينفع نصح حبيب فلقوله تعالى انك لا تسمع الموتى
ولا تسمع الصم الدعاء فقوله سبحانه ان نفعت الذكرى وان كان بحسب الظاهر شرطا للتذكير لكن ليس
الغرض منه ان تذكيره ص اياهم مشروطا بالنفع بل الرسول مامور بالوعظ والتذكير مطلقا سواء نفع
او لم ينفع كما ان الشمس من شانها الاضائة والتنوير سواء قبلت الاجسام التي تحاذيها ام لم تقبل فنفس النبي
في افاضة الانوار العلمية على النفوس المختلفة الاستعداد لقبول النور ونفوس الناس بعضها بعضا بمنزلة
الاجسام المستنيرة كالمرايا الصقيلة وبعضها بمنزلة الاجسام المظلمة الكدرة بل الغرض منه الاستبعاد بغباوة
النفوس وبعضهم عن ادراك الحقايق والاخبار عن غلظة طبايعهم وجمود قرائحهم والاستبعاد لتاثير
التذكير فيهم والتنبيه عن قلوبهم بالطبع والرين كما يقول الواعظ عظ فلانا ان سمع منك الوعظ وقبل
النصيحة قاصدا بهذا الشرط مجرد استبعاد ذلك وانه ان يتحقق لا غيره وظهر من هذه المباحث ان الله تعالى كما
يعلم الكليات والعقليات يعلم الجزئيات والحسيات وكما يعلم الجهرية النورية العقلية يعلم الخفيات الظلمانية الحسية
وكما انه واقف باسرار القلوب مطلع على ضماير العقول كذلك بصير باعمال العباد سميع باقوالهم خلقه فالمبدأ
فسبحان الذي لا يجري شيء في ملكه وملكوته الا بقضائه وقدره وسبحان من تقدست ذاته عن ان يغفل عما
يفعل عباده من خيره وشره ونفعه وضره **التسبيح السادس** في الاشارة الى اختلاف نفوس الخلق
في السعادة والشقاوة بحسب الكمال العلمي وعدمه ليستنبط به العارف الذي علمه تعالى وقدره اما علمه في

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة

١١

جهة المجادلة للعلماء المذكرين ولما قدرته فمن جهة خلقه للجهال والاشقياء المتحيرين قوله تعالى ويتجنبها
الاشقى الذي يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى وبيان ذلك ان الخلق من كيفية قبول دعوة النبوة
وتبليغ الرسالة واخراجهم بتعليم الهداية عن ورطة الضلالة ينقسمون الى قسمين فمنهم من ينتفع بتعليم الانبياء
ويتذكر بتذكير المرسلين لاجل رقة قلبه ولين طبعه وخوفه وخشيته عن سوء العاقبة ومنهم من لا ينتفع ولا
يتذكر وذلك لغلظة قلبه وجمود طبعه وغفلته عن عواقب الامور ونسيانه امر الاخرة وامر النفس وكيفية
عوده الى النشأة الثانية فالقسم الاول هو المشار اليه بقوله سيذكر من يخشى فان الخشية والذكر متلازمان
كل منهما يوجب الاخر فان من سمع دعوة الانبياء ثم خطر بباله ان هذه الدنيا واهية فانية داثرة فاسدة على كل
حال فلو لم يشتغل بعمارة النشأة الاخرة فربما وقع (او وقع) في الهلاك السرمدي فقد حصل له الخوف فاذا حصلت له
هذه الخشية يحمله على النظر في دعوة الانبياء والتامل في امور الاخرة ومراتب سعادة النفس وشقاوتها
وما به نجاتها او هلاكها ومن التذكر يبعثه على الاجتناب عن المعاصي والرذائل والاكتساب للطاعات و
الفضائل خوفا من الهلاك والعذاب وطمعا في النجاة والراحة فهو الذي ينتفع بدعوة الانبياء واما القسم
الثاني الذين لا ينتفعون بدعوتهم ولا يحملهم الخشية على تحصيل الدرجات وطلب التخلص عن العقوبات
واليهم اشار بقوله ويتجنبها الاشقى الذي يصلى النار الكبرى وذلك لان من اعرض عن ذكر الاخرة
لاجل تسلط الشهوات الدنياوية على قلبه واستيلاء الحرص في طلب المآرب الحيوانية والمال والجاه
والنساء والبنين وغيرها على طبيعته لا يكون بصدد استكمال النفس بالعلم والعمل ولا يشتغل بفعل الطاعات
وترك المعاصي والشهوات فيتوغل في الدنيا الدنية ويخلد الى الارض ويستحكم علاقته مع الشهوات
وتقوى محبته لها وكل من اشتدت محبته وعلاقته لشيء فان ذلك لشدة محبته ومعشوقيته عند مفارقته
ومزايلته عنه فاذا مات الانسان الذي تاكدت علاقته الشوقية مع الدنيا ولذاتها فقد فارق ملكا محبوبا
وذهب الى موضع ليس له به معرفة ولا له باهل الاخرة انس ومعارفة فبالضرورة كان له اذى عظيم
من اعظم من احترق هذه النار الدنياوية التي هي النار الصغرى كل ذلك لاجل اعراضه عن الذكر من
امر الاخرة عند رجوعه الى الاخرة كما في قوله تعالى ومن اعرض فان له معيشة ضنكا وقد ظهر بالمشاهدة

الروحانية

فى اختلاف الناس فى السعادة والشقاوة

١٢

الروحانية للانبياء ومن يتبعهم حق المتابعة ظهوراً واوضح من المعاينة الحسية ان اصناف الالام الاخروية
المعاقبة على روح من اثر الحيوة الدنيا ملذاتها كلها روحانية واقعة قبل مقاساة عذاب النار الجسمانية التى
يكون فى اخر الامر وذى حرقة المشتهيات او حرب جملة عضبات وحسرة فوت المحبوبات وبيان ذلك كل منها يحتاج
بسط فى الكلام لا يسعه هذا المقام وبالجملة العذاب والالم ليس محصوراً فى الاحراق بالنار والتجديد بالزمهرير
الذين منهج التالم منهما الى تفرق الاتصال فجوهر مباين لجوهر الروح التى لها نوع تعلق به وارتباط
شوقى به وبلحوالد ليسبب فى ذلك متالم بفقده حالة من حال الامر وبالحقيقة منشاء هذا التالم الحاصل من النار
الجسمانية الذى يكون استدراك الالام الحسية هو المحبة والالف بالبدن فهو جسم والاجسام خارج
عن حقيقة الروح فاذا كان هذا حال الروح لاجل فقد الاتصال او الامتزاج بين اجزاء هذا المحبوب
المباين عن ذات الروح فكيف يكون حالها عند وجدان الخلل والقصور والافة فى جوهر ذاتها عند فقد
الات الوصول الى مشتهياتها ومحبوباتها كلها كما فى قوله تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون فهذه هى
نار الله المعنوية الموقدة التى تطلع على الافئدة التى نسبة ايلامها الى ايلام هذه النار الجسمانية نسبة الروح
الى البدن فى الوجود والادراك وساير الاشياء التى يتصف بها الروح بالاصالة والذات والبدن بالتبعية
والعرض فقوله تعالى يصلى النار الكبرى يمكن ان يكون اشارة الى النار المعنوية التى هلاكها عدم
الايمان مع الجحود والجهل المضاد للعلم بالمعارف الحقة الالهية التى بها قوام الروح الانسانية ووجودها
بالاستقلال كما هو عليه فى مقامه مع اكتساب الرذايل فى ايثار الدنيا على الاخرة وهى غير النار الجسمانية
الصغرى التى ينضم ايلامها الى ايلام الكبرى فان الالم الكبرى يتعلق بالروح لاجل ترك التذكر لمعرفة الله
بالجهل المركب والرذايل النفسانية والصغرى يتعلق بالجسم لاجل المعاصى البدنية والمظالم الحسية التى
يشهد بها الجوارح والاعضاء ويؤيد ذلك ما قيل الكبرى نار الاخرة والصغرى نار الدنيا وقوله
ثم لا يموت فيها ولا يحيى يرجح ما ذكرناه واشرنا اليه وبيانه بوجه اجمالى ان الحيوة الاخروية وما به قوام
الروح فى النشاة الاخرة انما يكون بالمعرفة باحوال المبدأ والمعاد وكيفية انزال الكتب وارسال الرسل
والاعتقاد بحقيقة ما جاء به النبى صلى الله عليه وآله كما يدل عليه النصوص الشرعية والاحكام العقلية وقد بسطنا القول

فى بعض

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة

١٣

في بعض كتبنا الحكمية الالهية وهذه الحيوة الحاصلة للروح لاجل المعارف حيوة روحانية وما يريد في
هذه الحيوة عنها هو الجهل المضاد لها هي نار معنوية لا محة فاقل مراتب الحيوة المستقرة للروح الانساني
انما يحصل بتحصيل هذه المعارف الايمانية على وجه يطمئن به القلب وان لم يبلغ الى درجة البرهان
القطعي ولم يتجاوز عن الظن غالبا كما في اكثر عوام اهل الاسلام بشرط السلامة عن الهيئات
الخبيثة الشديدة والرذايل الراسخة في القلوب وذلك اقل مراتب النجاة ثم كلما ازداد يقينا و
انكشافا ازداد حيوة وقوة واستقرارا حتى يلتذ بلذات النعيم الاخروي على الكمال كانسان تام
الاعضاء صحيح المزاج قوي القوى الادراكية واما فاقد اصل الايمان والعمل راسا فهو بمنزلة انسان
مقطوع الاعضاء والاطراف الذي لا استقرار لحيوته الجسمانية فكما ان من هذا حاله في الدنيا
فكذلك الروح التي ليس لها معرفة حقيقية ولا اعتقاد حق حالها في الاخرة انها لا يموت فيها ولا يحيى
فقد ظهر ان الله تعالى بسابق قضائه الازلي نظم ترتيب العالم الاخروي على وفق نظام العالم
الدنيوي فكما ان بعض الناس بحسب الحالة الدنياوية سعيد وبعضهم شقي فهكذا في الاخرة بعضهم
سعيد اخيار وبعضهم اشقياء اشرار كل ذلك بل كله بعلمه بوجه النظام الاوفق وقدرته على ايجاد كل
مرتبة من الوجود واعطائه بكل شخص ما هو له الحق وكما ان السعادة قسمان دنيوية قسمان داخلية
كالصحة والسلامة وخارجية ككثرة اسباب المعاش وحصول ما يحتاج اليه من المال والجاه والاخروية
ايضا قسمان علمية كالمعارف والحقايق وعملية كالطاعات والخيرات فكذلك يتعدد اقسام الشقاوة
بازائها لكن السعادة بحسب العلم والجهل ذاتيتان ازلا وابدا مخلدتان دائما وسرمدا واما بحسب الاعمال
الحسنة والسيئة يترتب عليها المجازات ويتقدر بحسبها المثوبات والعقوبات كقوله تعالى جزاء بما
كانوا يكسبون فلا يكون هذه الشقاوة مخلدة الا ما شاء الله ويتركب بعضها مع بعض ويتفرد الا
ان اكثر السيئات واكبرها يتبع الجهل المركب واغلب الحسنات واعظمها يتبع العلم ولهذا قد وقع اولا
الاشارة الى قسمة الخلق بالسعادة والشقاوة اللتين بحسب العلم والجهل المعبر عنهما بالتذكر والتجنب
الذي يختص بتذكره الامور العاقبة الذي يتجنب لجهله وغفلته عنها وينسب عاقبة الموت

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة

١٤

بشقاوة الجهل شدة وحدة تعبر عنه بصيغة التفضيل المشعر بأن شقاوة الجهل أعظم من شقاوة
المعاصي البدنية وأوعد عليه بصلي النار الكبرى المعنوية التي بلاؤها أشد من أنواع الآلام ثم أخبر بأنه
لا ريب له في الوجود لكونه كسائر الأشياء الضعيفة القوام أو الوجود كالهيولى والزمان والحركة التي
لا قوام لها في نفسها الا بغيرها خارج عن ذاتها كالمحل وغيره وذلك لأن قوام الدار الآخرة بالمعارف
فمن لا معرفة له لا حيوة له ولا موت أيضاً لكن الروح الانسانية الناطقة لا يفسد بالكلية كما برهن عليه
فسعادة فلها عند قصورها عن درجة التمام حالة متوسطة بين الحيوة المستقرة والوجود الاستقلالي
وبين الموت والعدم المحض وأجمل بيان غاية الموصوف بسعادة العلم لعدم إمكان تفهيم الناس كيفية
ما أعد للعرفاء الإلهيين وأعد لهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فبعد ذلك وقعت
الاشارة منه تعالى الى قسمة الناس بالسعادة والشقاوة بحسب العمل كما سنوضحه ان شاء الله تعالى

فصل في الاشارة الى اختلاف الخلق بالسعادة والشقاوة العمليين في الآخرة قوله تعالى
قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا أي تطهر من الشرك والمعاصي والمراد
تنقية القلب في الباطن عن الرذائل لاستعداد الصلوة العقلية واستفاضة المعارف الحقيقية بالتكلم
الحقيقي مع الله تعالى فان الصلوة معراج المؤمن والمصلي مناج ربه أو تطهر للصلوة بحسب هذا تنظيف الثوب
وتهذيب البدن عن الأخباث والأحداث لاستعداد الصلوة الجسمانية التي هي رياضة جسدانية
للمؤمن بحسب حيوته الحيوانية ونسبة الصلوة المعنوية الى هذه الصلوة الظاهرية نسبة الروح الى البدن
حيث يحتاج كل منهما الى الآخر ما دامت الحيوة الدنيا باقية وأما عند الآخرة فلا ينقطع عن العارف تلك
الصلوة الروحانية أبداً وقيل معنى تزكى تكثر في التقوى لأنه من الزكاء وهو النماء وتفعل من الزكاء كتصدق
من الصدقة فصلى أي فصلى الصلوات الخمس ونحوها كقوله أقام الصلوة وآتى الزكوة وعن أمير المؤمنين
عليه السلام أي أعطى زكوة الفطر فتوجه الى المصلى فصلى صلوة العيد وذكر اسم ربه فكبر تكبيرة الافتتاح وقد
يحتج الى وجوب تكبيرة الافتتاح وعلى أنها مغايرة للصلوة لأنها معطوفة عليها وعلى أن الافتتاح
جائز بكل اسم من أسماء الله عز وجل وعن ابن عباس ذكر معاده وموقفه بين يدي ربه فصلى له فالوجه

العرفاني

فی اختلاف الناس فی السعادة والشقاوة العمليتين

١٥

العرفاني في هذه الاية ان الصلوة الجسمانية وان كانت بدنية لكن صحته موقوفة على معرفة المعبود و تذكره باسمائه وصفاته التي يليق به بل الاعمال كلها لا يتم شرعيتها وصحتها الا بنية التقرب الى الله تع والطاعة لامره ونهيه وخصوصا الصلوة من جملتها لانها عماد الدين وبها يمتاز هيئة الحيوانات التي لا خضوع لها فذكر الذكر ههنا من باب المقدمة ولما ذكرنا ان سوق الاية لبيان قسمة حال الانسان الى السعادة العملية والشقاوة التي بازائها فما تقدم والوجه في اختصاص الصلوة والزكوة من بين اعمال الصالحة هو ان الغرض من الاعمال الرياضية البدنية ليحصل للروح هيئة التنزه عن الاعراض الحسية والتجرد عن الامور الكثيفة المادية الظلمانية وصفة الاستعلاء لها على القوى الادراكية والتحريكية لتجردها بالتعبد من عالم الغرور الى عالم السرور من معدن الجوهر والزهور والنور الى منبع الحيوة والرحمة والنور حيث لا يزاحمها في مطالبها تنازعها في مآربها او يهيجها او قطعها وتسلم لها في اوامرها وزواجرها حتى يتخر طاعتها في سلك طاعة الله وعبوديته ثم لا شبهة في ان بلاء تمرد القوى وعصيانها عن طاعة انما يكون باحد امرين احدهما ميلهما الى الشهوات والمرغوبات الحسية المضادة للامور الروحانية والاغراض العقلية وثانيهما الكسل والتبطي عن طاعة العقل وازالة كل منهما لا يكون الا بقطع سببه وحسم مادته او بورود ضده عليه وعمدة اسباب الوصول الى الشهوات هو المال لان بالمال يتمكن الانسان من تناول كل لذيذ ومباشرة كل شيء فبترك المال ينقطع جميع اسباب الدنياوية والمراد بقوله قد افلح من تزكى ومنشأ الكسل في الطبع هو انما يكون لاجل ميلها الى السكون والضعف في النشاط والانبعاث في القوى المحركة فيعالج هذا المرض والآفة بفعل ضده وهو التحريكات البدنية كالصلوة والصوم والحج والصلوة عمدة الجميع فاكتفى بذكرها اذ مع كونها متضمنة للاذكار والاوراد مشتملة على الحركات البدنية من القراءة والقيام والركوع والسجود حتى قيل ان بدن الانسان وقواه لاجل النفسانية بمنزلة خشبة جامدة يراد انعطافها ولينها فعرضها على النار فلاجل ذلك يجعل البدن منحنيا بالركوع ثم يترك ليستقيم مرة اخرى ثم يجعل اشد انحناء بالسجود مرتين فان هذا الدين متين فاوغل فيه بالرفق ولا تبغض طاعة الله على نفسك وقيل

ايضاً

فی اختلاف الناس فی السعادة والشقاوة العاملین

ایضاً اذا وقعت السجدة مرتین فقد تحصل ثلثة انواع من الطاعة رکوع واحد وسجدتان فبالرکوع
ینجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول عن عقبة الغضب الذی هو رئیس المؤذیات وبالسجود الثانی
عن عقبة الهوى الداعی الی کل المضلات فاذا نجا نفس الانسان عن هذه الدرکات وتخلص عن
هذه المهلکات وصل الی الدرجات العالیة وملک الباقیات الصالحات واما الحج فلاشتماله علی حرکات
الشدیدة فی البراری والریاضات البدنیة وغیرها لا یحتاج الی البیان لظهوره والصوم وان کان
فی ظاهر الامر من باب السکون الا انه یحرک الباطن تحریکاً شدیداً ویشوقه الی طلب المعارف والسلوک
الی الجنة العالیة کما یحکم به الوجدان والحاصل ان فعل الصلوة وایتاء الزکوة عمدة الاعمال الصالحة
البدنیة وهما مستلزمان لسایر الخیرات والطاعات العملیة التی بها یحصل للانسان السعادة
الاخرویة واما الشقاوة التی تکون بازائها فهو انما یحصل للانسان لاجل فعل المعاصی وترک الطاعات
ومنشأ ذلک انقیاد القوة العقلیة وطاعتها للنفس الامارة وهواها الشیطانیة وقواها الشهویة
والغضبیة والعقل الانسانی فی طاعته وخدمته لهذه القوى الثلثة ای الهوى والشهوة والغضب بعینه
بمنزلة ملک سلطان اسیراً وکلباً عقوراً وخنزیراً نجساً ویتردد فی تحصیل مطالبها ویصرف عمره فی
تحصیل ملاذها ومرغوباتها ومثل هذا الانسان لو بقی هکذا مدة عمره ولم یرجع الی طاعة الحق
بالتوبة والانابة والتدارک فیما فرط فی جنب الله تعالی ولم یسع فی تلافی ما وقع منه فمنزلته
اخس من منزلة الحیوانات الیها لکن لقوله تعالی اولئک کالانعام بل هم اضل لان خادم الشیء وسیلة دون
منزلة المخدوم والغایة فسبحان من افاد الخیر والسعادة بقضائه ومشیته واحدث الشر والشقاوة
وحکمته جل جنابه عن النقص والقصور فی الصفات وتقدس ذاته عن تخیل الاشباه والامثال
وتمجد جنابه عن تصور الاضداد والانداد وغیر ذلک مما یتوهمه الفکر والخیال من المحال تعالی عما
یصفه العقلاء فضلاً عن الجهال التسبیح السابع فی تقدیر اسرار العمل واختلاف حال الناس بحسبه
لاجل اختلاف همهم فی طلب اللذات النفسانیة الخسیسة الدنیة یطلبون العاجلة الفضلی قوله
تعالی خیر وابقی فهذه الآیة الشریفة اشارة الی مطلبین الاول بیان ان سبب اعراض اکثر الخلق

عن کسب

في اختلاف الناس في ادراك الدنيا والآخرة وفي شقاوة العمليين

١٧

عن اكتساب العلوم الالهية واقتباس الحقايق العقلية ايثارهم الحيوة الدنيا وشهواتها على حيوة الآخرة وخيراتها

وذلك لاستيلاء الدواعي الجسمانية من القوى الوهمية والشهوية والغضبية على القوة العاقلة فيجب

دناءة القوة الجسمانية على القوة العقلية يكون شدة الرغبة الى الدنيا وشدة التنفر عن الآخرة ولا يخفى

عليك ان الدنيا ليست الا حالتك قبل الموت من جهة استعمال آلة الحس والحركة في جذب المنافع البدنية

ودفع المضار الجسمية بقوتي الشهوة والغضب والآخرة ليست الا حالتك بعد الموت وقطع علاقتك

عن هذا البدن المظلم من جهة استعمال المشاعر الاخروية من السمع والبصر وغيرهما حسب ما يناسب

اعمالك وشرح ذلك مما يطول وبالجملة كل من غلب عليه الميل الى الزخرفات الدنياوية لا بد وان

يكون اعمى القلب عن ادراك الامور الاخروية بعيداً عن تذكر الآيات الالهية وكذا لا ينفع التذكر و

النصح كما اشرنا اليه التشبيح الثلمي فان نيل السعادة الاخروية ودرك اللذات الآجلة التي هي اعظم عن

ذلك العالم اجل وادوم والدليل على هذا المطلب موارد لها ان كل واحد من اللذات العاجلة

كالفوز بالشهوات البهيمية والرياسات الحيوانية لا يخلو عن نقايض جمة كشوب حزونة وحتمية انقطاع وتقضي

تعقب ملال ما في دوامها اوفي الخصائص الحاصلة منها الاول كما في قضاء نهمة الشهوة وداعية الغضب

فانهما سريعا الزوال سريعا والثاني كالملك فان الملك وان لم يمل في ذاته لكن لا ينفعل عن الامل كلفاً فواصل

التي تطلب لاجلها الملك وذلك ظاهر واللذة الاخروية بالخلاف في جميع ما ذكر لبراءتها وخلوصها عن

شوب مكروه او وصمة فساد او تعقب ملال الا في ذاتها ولا في ما يصحبها وثانيها ان كل مرتبة تنال من

لذات الدنيا لمن يتبع لا يطمئن الى تحاريفها دون اشتداد الى الاحاطة بما فوقها والتشوق الى الوصول

اليها ودائما مع استحالة الوصول الى لذة لا يكون بعدها لذة فوقها وهذه بخلاف لذة الآخرة اذ فيها

ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين ولكل واحد من اهل الآخرة ما يبلغ اليه همته ويصل اليه قصده

وشهوته وثالثها بان اللذة الدنياوية مشتركة فيما بين الانسان والبهائم والديدان والخنافس واللذات

الاخروية مشتركة بين افاضل الناس من الانبياء والاولياء والشهداء وافاضل الملائكة ورابعها

ان هذه اللذات الدنياوية لو كانت خيرات حقيقية وسعادات لكانت كلما كانت اكثر كان الفائز بها اكمل

في اختلاف الناس في السعادة والشقاوة العملين

١٦

وسعادتها اكثر ومعلوم ان ليس كذلك لانا لو فرضنا رجلا من العقلاء لا يتم له الا الاكل والشرب والوقاع
وكان مدة عمره مقصورا على تحصيل هذه المهمات لكان عند العقلاء منسوبا الى الخسة والدنائة والحاقه
كالبهيمة ولما من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان الى الكمال والشرف اقرب ولدى
الروحانيات واهل السعادة انسب وبهم اشبه علم من ذلك ان اللذات الاخروية وما عند الله خير عند اولى الالباب
وذوى الالباب الصحيحة من اللذات الدنياوية ولهذا السبب كان الانسان لا يقوم على الجماع عند حضور الناس
كانت تلك اللذة من باب الكمال لكان ظهوره اولى من خفائه وكذا الانسان العاقل يكره الاكل والشرب ويفتخر
بالعلم ولو في شيء خسيس ويفرح به ويتغم بالجهل ولو في شيء حقير حتى ان الانسان لا يكاد يتجاوز عن التمدح
بالعلم والافتخار به في الاشياء الحقيرة والعالم بالشطرنج على خسته لا يطيق السكوت عن التعليم والمباهاة بمعرفته
كل ذلك لفرط لذة العلم وما يستشعر من كونه كمالا حقيقيا فان العلم من اخص صفات الربوبية وهو منتهى
الكمال واما ترى ان الانسان كيف يرتاح اذا اثنى عليه بالذكاء وغزارة العلم لانه يستشعر عند ذلك كمال
ذاته وحسن نفسه حسنا لازما ابديا فيتعجب بنفسه ويلتذ بها ثم ليس لذة العلم بالمتغيرات والعلوم الجزئية و
الصنائع كالنحو والصرف والعروض وصنعة الحراثة والخياطة كلذة العلم بالله وصفاته وملائكته وملكوت
سماواته وارضه وكتبه ورسله وبهذا يتبين ان العلم اللذيذ وان الذ العلوم العلم بالله وصفاته وافعاله و
تدبيره من ملكه ولهذا الغرض في تحصيل الانبياء والحكماء والعرفاء وهو الذي به يتحقق شرفهم وكمالهم وفضيلتهم
على سائر الخلائق لا بنفس الاعمال الجزئية والافعال البدنية والعلوم التي يتعلق باصلاح تلك الاعمال
والافعال التي وجودها بقدمتها ولحيازتها وبالجملة العلم كمال للروح والعمل كمال البدن وكما ان جوهر
الروح اشرف من جوهر البدن كان لذتها وكمالها اشرف وانفس من كمال البدن فالابتهاج بمعرفة الله وهي
اصل المعارف اشرف من الابتهاج بالمطعم والمنكح الشهي والملبس البهي والظفر بالاستيلاء على العدو
الدني الحيواني والمعرفة من الامور الاخروية التي يظهر الحسن بعد ظهور سلطان الاخرة عليها وكما
ان دار الاخرة موجودة الان كما عليه المحققون فظهورها موقوف على دفع الحجاب بالموت فكذلك المعرفة
وان كانت حاصلة للعرفاء ولكن اللذة بها فانية في الدنيا لاجل الحجاب والحجاب بينك وبين الله هي

فی اختلاف الناس فی السعادة والشقاوة العمليين

١٩

الدنيا ومثال الناس فی الدنيا كالنطفة فی الرحم وكما ان النطفة لا تصير انسانا الا بعد انتقالها الى الدنيا فكذلك الناس لا تصير عقولهم كاملة الا بعد انتقالها الى الدار الآخرة العقلية ومن مات فقد قامت قيامته اى القيامة الصغرى

فعلم مما ذكرنا ان حصول اصل المعرفة بالله تعالى فی الدنيا يوجب اللذة العظيم الوافرة عند رفع الحجاب فی الآخرة بل التحقيق ان نفس المعرفة الحاصلة ههنا بالبرهان اليقينی هی التی يستكمل بعينها فی الوضوح والجلاء عند زوال الغشاوة وكشف الغطاء وينقلب مشاهدة ولا يكون بين المعلوم فی الدنيا بالعلم البرهانی والمشاهدة فی الاخرة فرق الا من حيث زيادة الوضوح وضعفه ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة

وكما ان اختلاف البذور يوجب اختلاف الزروع والثمرات حيث يحصل من البر البر ومن الشعير الشعير فكذلك الدنيا مزرعة الآخرة ومعارف الناس فی الدنيا متخالفة فيكون مشاهداتهم فی الآخرة بالشهود القلبی والبصيرة العقلية وكما انك ترى فی الدنيا من يؤثر لذة الرياسة على المنكوح والمطعوم وترى من يؤثر لذة العلم لانكشاف مشكلات ملكوت السموات والارض وساير الامور الالهية على الرياسة والمنكوح والمأكول جميعا فكذلك يكون فی الآخرة قوم يؤثرون لذة النظر الى وجه الله تعالى على نعيم الآخرة اذ يرجع نعيمها الى المنكوح والمطعوم وهؤلاء باعيانهم هم الذين حالهم فی الدنيا ما وصفناه من ايثار لذة العلم والمعرفة والاطلاع على اسرار الربوبية وقالوا الجار ثم الدار فلا التفات لهم الى الجنة بل الى رب الجنة فكل من لم يعرف الله فی الدنيا فلا ينظر اليه فی الآخرة ولا يتجلى له اصلا اذ ليس يستانف لاحد شیء فی الآخرة ما لم يستصحبه من الدنيا فلا يحصل الا ما بذر ومن كان فی هذه اعمى فهو فی الآخرة اعمى واضل سبيلا شعر

هر كه امروز نبيند اثر قدرت دوست　　غالب آنست كه فرداش نبيند ديدار

فقد علم من جميع ما ذكرناه وفيما فصلناه ايضا فی مواضع من كتبنا ورسائلنا ان العيش عيش الآخرة وان الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون لانها دار العلم ودار الحيوة العقلية وان منشاء الايثار لحيوة الدنيا على الآخرة انما يكون الجهل بلذة المعارف والعمى والحرمان وكثافة الطبع وغلظة القلب وتجسم النفس حتى ان نفس بعض الآدميين بمنزلة بدن مقطوع الاعضاء التی لا ثمرة له فی الحيوة ولا حاصل له فی الكونين وكل من انتهى حاله الى ادراك المعرفة الالهية فلا بد ان يلتذ بالمعرفة ويحب لقاء الله ومشاهدة ذاته بالبصيرة العقلية فيحب الموت فلا يكرهه البتة الا من حيث ينتظر زيادة استكمال فيها لان بحر المعرفة لا

ساحل

لا ساحل لها والاحاطة بكنه جلال الله وعظمته مما لا مطمع فيها وعلامة عدم العرفان عدم حب اللقاء وعلامة عدم الحب كراهة الموت وايثار الحيوة الدنيا مع كون الاخرة خيرا وابقى في نفس الامر وعند اولي الالباب قال الله تعالى يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين فجعل سبحانه تمني الموت علامة صدق الولاية والمعرفة وقال سيد الموحدين وامام العارفين علي بن ابي طالب عليه السلام والله لابن ابي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي امه وقال عليه السلام عند وقوع الضربة من ابن ملجم على راسه الشريف فزت ورب الكعبة لعلمه اليقيني بان الاخرة خير له لانه بها يظفر بالمقصود ويشاهد جمال المعبود فسبحان من تجلى لقلوب اوليائه بنور الجمال وكشف عنها حجب الجلال فتاهت ارواحهم من الملكوت في كشف الجبروت فخاضوا من بحر اليقين واصبحوا في اللذات هائمين في بحور عبادة الذاتية فالهم الطف اسرارنا باشراق المحبة في ادجائها وشوق ارواحنا الى شهود جمالك بقائها فتحيرنا من سبحات وجهك الكريم وطاشت في دهشة تجليات حسنك فلا نثبت بحكم الشهود عليها معنى الوجود ولا زمنها الاعتراف بان لا اله الا الله الواحد الاحد المعبود المشهود **التسبيح الخامس عشر** في ان هذه المعارف المذكورة في هذه السورة التي هي اصول الحكمة وحقائق المطالب اعني معرفة الالهيات اولا ثم النبوات وسطا ثم معرفة المعاد اخيرا هي الدين الالهي والصراط المستقيم الذي المتفق عليه جميع الموحدين والمجمع عليه كل الانبياء والمرسلين ولا تختلف باختلاف الاعصار والنحل ولا يتغير بتعاقب الاديان والملل قوله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى يعني ان هذه المعارف المسطورة في هذه السورة والمشار اليها في هذه الكريمة الالهية واردة من الله تعالى في الصحف الاولى للانبياء فائضة على صفحات الاولياء لان سعادة الانسان وكرامته نفسه لا يحصل الا بالاشتغال بهذه المطالب وخلاصه عن شقاوة الجهل منوط بالاعراض عن الدنيا وساير الرغائب وروى صاحب الكشاف مرفوعا عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحايف والتورية والانجيل والزبور

والفرقان

والزبور والفرقان وجميعها مشتركة في طريق واحد ومسلك واحد جامع هو العلم بالله واسمائه وآياته وكتبه ورسله واليوم الآخر مع الخلوص عن غشاوة الدنيا باصلاح الجزء العملي من النفس وهذه سبيل الموحدين جميعاً من الانبياء والعرفاء وقال الله سبحانه وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون وقال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله انا ومن اتبعني وسلم هذه المعارف هو علم حقيقة النفس وكيفية استكمالاتها و(تطورات تهافت) فطراتها من لدن حدوثها وكونها عقلاً فعالاً متصلاً بعالم القدس وحضرة الالهية والغرض الاعلى من بعثة جميع الانبياء والمرسلين هو رجوع الخلق المتجرد عن العلائق والاستكمال بالحقائق قال بعض العرفاء كما ان اسم الالهي جامع لجميع الاسماء مشتمل اليها مع احديته كذلك طريقه عز اسمه ودعوته جامع طرق جميع الاسماء كلها ودعوتها وان كان كل من الطرق مختصاً بالاسم الذي هو رب صاحبه ومظهره ويعبد المظهر من تلك الوجه ويسلك سبيله المستقيم الخاص بذلك الاسم وليس الجامع لها الا ما سلك المظهر (عليها) المحمدي والنشأة الجامعة الاحمدية صلوات الله وسلامه عليه و(آله) اتباعه الى يوم القيمة وهو طريق التوحيد والذي عليه جميع الانبياء والاولياء ومنها يتفرع الطرق المتشعبة كما روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما اراد ان يبين ذلك (للناس) خط خطاً مستقيماً ثم خط من جانبيها خطوطاً خارجة من ذلك الخط وجعل الاصل الصراط المستقيم الجامع والخطوط الخارجة منها سبيل الشيطان كما قال ولا تتبع السبل فتفرق بكم واعلم ان المعارف التي بها يتكمل الانسان ليس عند جمهور الناس شيء منها الا الخيالات والاشباح ولذلك لم يحصل لهم منها بعد تعليمهم من الانبياء واعترافهم بها تسليماً وانقياداً الا الشبح الكلي او مثالا دون حقيقته لانها علوم واسرار لطيفة لا ينكشف لاحد الا بعد تلطف نفسه وتنور وجهه وتقدس جوهره وصفا ذهنه اما بحسب الفطرة كما للانبياء والاولياء او بحسب الرياضة والمجاهدة كما للحكماء والعلماء ولهذا قال بعض الحكماء من الحكمة الالهية ان يستحدث لنفسه فطرة اخرى فالانبياء لغاية صفاء اذهانهم وشدة ذكاء عقولهم حدوا هذا العلم من الملكوت الغيبية وحياً والهاماً بتأييد الله عز وجل واما الجمهور من الناس فليس لهم طريق الى هذه المعرفة الا ايماناً وتسليماً وتصديقاً تاماً

به المخبرون الصادقون عن الله تعالى فاما الذين لا يرضون ان يأخذوا هذه الاشيا تسليما وتصديقا ويريدون
طريق الكشف والبرهان والوصول الى الحقائق واستيفائها بالبصيرة العقلية التي نسبتها الى العقليات الحقيقية
المنورة بنور الحق كنسبة البصر الى الحسيات المادية المستنيرة بنور الشمس فهم يحتاجون الى ان يكون لهم نفوس
ذكية وقلوب صافية واذان واعية واخلاق طاهرة وان يكونوا غير متعصبين لمذهب دون مذهب في هذه
الاراء التي لا يختلف باختلاف الاديان والملل كما نبه عليه قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك
المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فهذه الآية اشارة الى هذه المراتب الثلثة
للانسان في الاعتقاد بالمعارف الالهية فقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه اشارة الى مرتبة الانبيا
وهي الدرجة الاعلى في الايمان والمعرفة لانها حاصلة من جهة نقل المعارف الالهية وفيضان الحقائق الربانية
على عقولهم الذكية القدسية التي تكاد تضيء زيت نفوسهم الناطقة لفرط استعدادها وزكائها العقلانيا ولو لم
تمسسه نار التعليم البشري كالكبريت الذي ربما يشتعل بنفسه بدون وصول حرارة اليه نار محرقة تماما من
غير تخلف مادية وما دية لا يقبل النارية والنور كذلك حكم نفوس الانبياء حيث ان ابدانهم المكتسبة لها خاصية
الروح من جهة الادراك والصعود الى عالم الافلاك والولوج في عالم الجنان ودار الحيوان مع الابدان وقوله
والمؤمنون كل آمن بالله الى قوله واليك المصير اشارة الى مرتبة الحكماء والعلماء الربانيين حيث بلغوا الى مراتب
العلم والعرفان ووصلوا الى حقائق الايمان باحوال المبدء وكيفية الصنع والابداع وكيفية خلقه الملائكة الروحانية
وافاضة العلوم والمعارف الحقة على الالواح الحقة المحفوظة عن النسخ ثم على الكتب السماوية المحروسة عن النسخ و
الافات عن الخطاء ثم على قلوب انبيائه الصالحين المعصومين بحسب صالح العباد على وجه كلي لسعادتهم في
في المعاد من غير اختلاف لاحد من الرسل واصحاب الاديان في وصول الحقائق الحاصلة لهم من الله سبحانه بقوة
ملكوتية ولخواص امتهم بقوة الذكاء والوجدان وتصفية الباطن والرياضيات العلمية والعبادات القلبية و
اتباعهم للانبياء صلوات الله عليهم اجمعين في طريق السلوك اليه تعالى بتكميل ذواتهم بصفة الكمال الذي
يحصر في المعرفة بالله وصفاته وافعاله بعد اصلاح الجزء العملي من نفوسهم بسماع الآيات والذكر الحكيم واستعدادهم

الملكوت

الملكوت فى تسخير القوى الشهوية والغضبية والوهمية واستخدامها فى اوامر الله ونواهيه بحسب ما تقتضيه
الشريعة الحقة ابتغاء لمغفرة الله ورضوانه عند ليصير السبب الانقطاع عنها وعما تعلقت بها وقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها اشارة الى النفوس الشارحة المتلبس فيهم ما يوجب التميز والاستكبار عن قبول الحق من دواعى
الشرور والفساد وطلب الرياسة والعادة واللداد كقوام اهل الاسلام حيث اجابوا دعوة الحق انقيادا وتسليما وقبلوا
النصايح والمواعظ قبل الطاعات البدنية والعبادات الجسمانية وترك المعاصى والافراط فى اللذات والشهوات
لئلا يكون هائمين الغافلين بالكلية عن الله واليوم الآخر غير معتبرين بالثواب والعقاب والجزاء فى الاعمال والافعال
يوم الحساب فلا محرز نصيب من الرحمة السابقة فلما انما يتحقق بمجرد عدم المضاد للرحمة المنافى العقيدة اى الهيئات المرتدية و
الاخلاق الظلمانية الحاصلة للنفوس بسبب تكرر الاعمال القبيحة والتمرد عن طاعة الحق والتمرد عن
سماع الآيات والاعراض عن تعلم الكلمات والداء الاضلال الذى لا نجاة معه يوم الآخرة حب
الرياسة وطلب الدنيا الذى هو راس كل خطيئة فبقدر قوة ذلك يكون الانسان
بعيدا عن درك الحق ونيل السعادة الاخروية اعاذنا الله عن الاحتجاب
الى عالم الغرور والافتتان ونجانا عن صحبة الوثنيا والظلمات
فى معسكر الآفات والشرور وصعدنا
بمساعدة العلم والعقل الى منبع
النور ودار الرحمة
والسرور

الحمد لله ولى الجود وغاية الوجود وصلى الله على مظهر الاسم
الاعظم وصاحب القبل الاقدم محمد واهل بيته الطيبين
عليهم اجزل تسليمات المصلين بحقك يا ارحم الراحمين
قد تمت هذه النسخة
فى سابع عشر شهر ربيع الاخرى فى سنة ١٣٠٥

[illegible]

في معاني بعض الاخبار للصدوق عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

باب معنى الله عز وجل قال رجل للصادق عليه السلام يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو فقد اكثر علي
المجادلون وحيروني فقال له يا عبد الله هل ركبت سفينة قط قال نعم قال فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك
ولا سباحة تغنيك قال نعم قال فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك
قال نعم قال الصادق ع فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجي وعلى الاغاثة حيث لا مغيث

باب الواحد عن مقداد بن شريح بن هانی عن ابیه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال
يا امير المؤمنين عليه السلام اتقول ان الله واحد فحمل الناس عليه فقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين ع
من تقسم القلب فقال ع دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول في
ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان
لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب
الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما
لا يجوز لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له
في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم
كذلك ربنا عز وجل

باب معنى الامانة التي عرضت على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
وحملها الانسان مفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد
بالفي عام فجعل اعلاها واشرفها ارواح محمد وعلي والحسن والحسين والائمة بعدهم صلوات الله عليهم
فعرضها على السموات والارض والجبال فغشيها نورهم فقال تعالى للسموات والارض والجبال هؤلاء
احبائي واوليائي وحججي على خلقي وائمة بريتي ما خلقت خلقا هو احب الي منهم لهم ولمن تولاهم خلقت جنتي

ولمن خالفهم

في معنى عرض الامانة على السموات والارض

٢

ولمن خالفهم وعاداهم خلقت ناري فمن ادعى منزلتهم مني ومحلهم من عظمتي عذبته عذاباً لا اعذبه احداً من العالمين وجعلته مع المشركين في اسفل درك من ناري ومن اقر بولايتهم ولم يدع منزلتهم مني ومكانهم من عظمتي جعلته معهم في روضات جناتي وكان لهم فيها ما يشاؤن عندي وابحتهم كرامتي واحللتهم جواري وشفعتهم في المذنبين من عبادي وامائي فولايتهم امانة عند خلقي فايكم يحملها باثقالها ويدعيها لنفسه دون خيرتي فابت السموات والارض والجبال ان يحملنها واشفقن من ادعاء منزلتها وتمني محلها من عظمة ربها الحديث بطوله عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى انا عرضنا الامانة الآية قال الامانة الولاية والانسان ابو الشرور المنافق **باب** معنى الريح المنسية والمسخية عن ابي عبد الله قال قال رسول الله لو ان مؤمناً اقسم على ربه عز وجل ان لا يميته ما اماته ابداً ولكن اذا حضر اجله بعث الله عز وجل اليه ريحاً يقال لها المنسية وريحاً يقال لها المسخية فاما المنسية فانها تنسيه اهله وماله واما المسخية فانها تسخي نفسه عن الدنيا حتى يختار ما عند الله تبارك وتعالى **باب** معنى الجهاد الاكبر مسنداً عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان رسول الله بعث سرية فلما رجعوا قال مرحباً بقوم قضوا الجهاد الاصغر وبقي عليهم الجهاد الاكبر قيل يا رسول الله وما الجهاد الاكبر قال جهاد النفس وقال عليه السلام افضل الجهاد من جاهد نفسه التي هي بين جنبيه **باب** قول الائمة حديثنا صعب مستصعب عن بعض اهل المدائن قال كتبت الى ابي محمد ع روي لنا عن آبائكم ع ان حديثكم صعب مستصعب لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان قال فجاءه الجواب انما معناه ان الملك لا يحتمله في جوفه حتى يخرجه الى ملك مثله ولا يحتمله مؤمن حتى يخرجه الى مؤمن مثله انما معناه ان لا يحتمله في قلبه من حلاوة ما هو في صدره حتى يخرجه الى غيره **باب** معنى الكنز التي تحت جدار الغلامين اليتيمين عن علي عليه السلام في قول الله عز وجل وكان تحته كنز لهما قال كان ذلك الكنز لوحاً من ذهب فيه مكتوب بسم الله لا اله الا الله محمد رسول الله عجبت لمن يعلم ان الموت حق كيف يفرح عجبت لمن يؤمن بالقدر كيف يحزن عجبت لمن يذكر النار كيف يضحك عجبت لمن يرى الدنيا وتصرف اهلها حالاً بعد حال كيف يطمئن اليها **باب** معنى الفقر الاصبغ بن نباتة عن الحارث بن الاعور قال كان فيما سئل عنه علي بن ابي طالب ع ابنه الحسن عليهما السلام ان قال له ما الفقر قال الحرص والشره **باب** معنى السخاء حدثنا علي بن عقبة عن

ابي عبد الله

في معنى التوكل والصبر والرضا والزهد

٣

ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لما حد السخاء قال تخرج من مالك الحق الذي اوجبه الله عليك فتضعه في
موضعه حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال السخي الكريم الذي ينفق ماله في حق وعنه عليه السلام
السخاء ان تسخو نفس العبد عن الحرام ان تطلبه فاذا ظفر بالحلال طابت نفسه ان ينفقه في طاعة الله
عز وجل وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله السخاء شجرة في الجنة اصلها وهي مظلة على الدنيا

باب

معنى التوكل على الله والصبر والرضا والزهد والاخلاص واليقين حدثنا ابي رحمه الله قال حدثنا سعد بن
عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه في حديث مرفوع الى رسول الله صلى الله عليه وآله قال جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال
يا رسول الله ان الله تبارك وتعالى ارسلني اليك بهدية لم يعطها احدا قبلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله قلت وما
هي قال الصبر واحسن منه قلت وما هو قال الرضا واحسن منه قلت وما هو قال الزهد واحسن منه قلت
وما هو قال الاخلاص واحسن منه قلت وما هو قال اليقين واحسن منه قلت وما هو قال ان مدرجة
ذلك التوكل على الله عز وجل فقلت وما التوكل على الله فقال العلم بان المخلوق لا يضر ولا ينفع واستعمال
الياس من الخلق فاذا كان العبد كذلك لم يعمل لاحد سوى الله ولم يرج ولم يخف سوى الله ولم يطمع في احد سوى
الله فهذا هو التوكل قال قلت يا جبرئيل فما تفسير الصبر قال يصبر في الضراء كما يصبر في السراء وفي الفاقة
كما يصبر في الغناء وفي البلاء كما يصبر في العافية فلا يشكو خالقه عند المخلوق بما يصيبه قلت فما تفسير
القناعة قال يقنع بما يصيب من الدنيا يقنع بالقليل ويشكر اليسير قلت فما تفسير الرضا قال الراضي
لا يسخط على سيده اصاب من الدنيا او لم يصب ولا يرضى لنفسه باليسير من العمل قلت يا جبرئيل فما تفسير
الزهد قال الزاهد يحب من يحب خالقه ويبغض من يبغض خالقه ويتحرج من حلال الدنيا ولا يلتفت الى
حرامها فان حلالها حساب وحرامها عقاب ويرحم جميع المسلمين كما يرحم نفسه ويتحرج من الكلام كما يتحرج
من الميتة التي قد اشتد نتنها ويتحرج من حطام الدنيا وزينتها كما يتجنب النار ان تغشاها وكان
بين عينيه اجله قلت يا جبرئيل فما تفسير الاخلاص قال المخلص الذي لا يسأل الناس شيئا حتى يجد
واذا وجد رضي واذا بقي عنده شيء اعطى في الله فان لم يسأل المخلوق فقد اقر لله عز وجل بالعبودية واذا
وجد فرضي فهو عن الله راض والله تبارك وتعالى عنه راض واذا اعطى لله عز وجل فهو على ثقة

بربه

فى معنى المستضعفين فى الدين والايمان

۴

بربه عزوجل قلت فما تفسير اليقين قال المؤمن يعمل لله كانه يراه فان لم يكن يرى الله فان الله يراه وان يعلم

يقيناً ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وان ما اخطأه لم يكن ليصيبه هذا كله اغصان التوكل ومدرجة الزهد

باب معنى المستضعف عن ابى عبد الله عليه السلام انه ذكر ان المستضعفين ضروب تخالف ومن لم يكن

من اهل القبلة ناصباً فهو مستضعف ابو بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف

زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن قول الله عزوجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين

فقال هو الذى لا يستطيع الكفر فيكفر ولا يهتدى سبيل الايمان فيؤمن والصبيان ومن كان من الرجال

والنساء على عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم وعن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن معنى الآية فقال

لا يستطيعون حيلة الى النصب فينصبون ولا يهتدون سبيل اهل الحق فيدخلون فيه وهؤلاء يدخلون

الجنة باعمال حسنة وباجتناب المحارم التى نهى الله عزوجل عنها ولا ينالون منازل الابرار **باب**

معنى نسبة الاسلام عن جعفر الصادق عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام الاسلام هو التسليم

والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين واليقين هو الاداء والاداء هو العمل ان المؤمن اخذ دينه

من ربه ولم يأخذه عن رأيه ايها الناس دينكم دينكم تمسكوا به لا يزيلكم احد عنه لان السيئة فيه خير من الحسنة

فى غيره لان السيئة فيه تغفر والحسنة فى غيره لا تقبل **باب** الملك الكبير الذى ذكره الله عزوجل فى كتابه

عن عباس بن يزيد قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ما هذا الملك الذى كبره الله عزوجل حتى سماه ملكاً كبيراً

قال فقال لى اذا ادخل الله اهل الجنة الجنة ارسل رسولاً الى ولى من اوليائه فيجد الحجبة على بابه فيقول له قف

حتى نستأذن لك فما يصل اليه رسول ربه الا باذن فهو قوله عزوجل اذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً

باب معنى ما قال امير المؤمنين عليه السلام يجتمع فى قلبك الافتقار الى الناس والاستغناء عنهم يحيى بن

عمران عن ابى عبد الله عليه السلام ان معناه يكون افتقارك فى لين كلامك وحسن بشرك ويكون استغناؤك

عنهم فى نزاهة عرضك وبقاء عزك **باب** معنى قول النبى الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف

عن ابان الاحمر قال سأل بعض اصحابنا ابا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع فى بلدة وانا فيها اتحول عنها قال

قال نعم قال ففى القرية وانا فيها اتحول عنها قال نعم قال ففى الدار اتحول عنها قال نعم قلت فانا نتحدث ان رسول الله

قال

في معنى صفات الذات وصفات الأفعال

قال الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف قال ان رسول الله قال انما هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور
في نحر العدو فيقع الطاعون فيخلون اماكنهم ويفرون منها فقال رسول الله ص ذلك فيهم وروي انه اذا وقع طاعون
في اهل مسجد فليس لهم ان يفروا منه الى غيره **باب** صفات الذات وصفات الافعال روى الشيخ بسنده المتصل
عن ابن مسكان عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع
والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال ان الكلام صفة محدثة ليست
بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وعن حماد بن عيسى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم يزل الله يعلم قال انى يكون
يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل الله يسمع قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ذلك ولا مبصر
قال ثم قال لم يزل عليما سميعا بصيرا ذات علامة سميعة بصيرة وروى ايضا عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله
تبارك وتعالى لا شيء غيره نور لا ظلام فيه وصادق لا كذب فيه وعالم لا جهل فيه وحي لا موت فيه وكذلك
هو اليوم وكذلك لا يزال ابدا وروى ايضا مسندا الى ابن ابي عمير عن هشام بن سالم قال دخلت الى ابي عبد الله عليه السلام فقال
اتنعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة يشترك فيها المخلوقون قلت فكيف تنعته فقال
هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد
عن عاصم روى عن ابي عبد الله قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا لمراد معه بل لم يزل عالما
قادرا ثم اراد روى مسندا عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن المخلوق قال
فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احداثه
لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي من صفات الخلق فارادة الله هي
الفعل لا غير يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف عن
ابي عبد الله عليه السلام المشية محدثة وعنه ع قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية **باب**
تفسير قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عن ابي بصير عن الحارث بن المغيرة البصري قال سئلت ابا عبد الله
عن قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال كل شيء هالك الا من اخذ طريق الحق روى مسندا

عن صفوان

فی معنی قول الله تعالی کل شیء هالک الا وجهه

عن صفوان الجمال عن ابی عبد الله فی قول الله عز و جل کل شیء هالک الا وجهه قال من اتی الله بما امر به
من طاعة محمد و الائمة بعده صلوات الله علیهم اجمعین فهو الوجه الذی لا یهلک ثم قرء من یطع الرسول
فقد اطاع الله و بهذا الاسناد قال قال ابو عبد الله نحن وجه الله الذی لا یهلک و روی ایضا مسندا
عن صالح بن سهل عن ابی عبد الله فی قول الله عز و جل کل شیء هالک الا وجهه قال نحن عن خیثمة
قال سألت ابا عبد الله عن قول الله عز و جل کل شیء هالک الا وجهه قال دینه و کان رسول الله و امیر
المؤمنین دین الله و وجهه و عینه فی عباده و لسانه الذی ینطق به و یده علی خلقه و نحن وجه الله الذی یؤتی منه
لن نزال فی عباده ما دامت لله فیهم رویة قلت و ما الرویة قال الحاجة فاذا لم یکن لله فیهم حاجة رفعنا
الیه فصنع ما احب و روی مسندا عن مروان بن صالح قال قال ابو عبد الله ان الله عز و جل خلقنا فاحسن
خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا عینه فی عباده و لسانه الناطق فی خلقه و یده المبسوطة علی عباده
بالرأفة و الرحمة و وجهه الذی یؤتی منه و بابه الذی یدل علیه و خزانه فی سمائه و ارضه بنا اثمرت الاشجار
و اینعت الثمار و جرت الانهار و بنا نزل غیث السماء و نبت عشب الارض و بعبادتنا عبد الله لولا نحن ما
عبد الله و فی حدیث آخر رواه مسندا عن ابی عبد الله علیه السلام نحن حجة الله فی عباده و شهداؤه علی خلقه
و امناؤه علی وحیه و خزانه علی علمه و وجهه الذی یؤتی منه و عینه فی بریته و لسانه الناطق و قلبه الواعی
و بابه الذی یدل علیه نحن العاملون بامره و الداعون الی سبیله بنا عرف الله و بنا عبد الله نحن الادلاء
علی الله و لولانا ما عبد الله **باب فی الارواح** روی بسنده المتصل عن سلیمان بن ایوب الخزاز قال
حدثنا عبد الله بن الفضیل الهاشمی قال قلت لابی عبد الله لای علة جعل الله تعالی الارواح فی الابدان بعد کونها
فی ملکوته الاعلی فی ارفع محل فقال ع ان الله تبارک و تعالی علم ان الارواح فی شرفها و علوها متی ترکت
علی حالها نزع اکثرها الی دعوی الربوبیة دونه عز و جل فجعلها بقدرته فی الابدان التی قدرها لها فی ابتداء
التقدیر نظرا لها و رحمة بها و احوج بعضها الی بعض و علی بعضها علی بعض و رفع بعضها فوق بعض
درجات و کفی بعضها ببعض و بعث الیهم رسله و اتخذ علیهم حججه مبشرین و منذرین یأمرونهم بتعاطی العبودیة
و التواضع لمعبودیه بالانواع التی یعبدهم بها و نصب لهم عقوبات فی العاجل و عقوبات فی الآجل و

في معنى علة تعلق الارواح بالابدان

ومثوبات في العاجل ومثوبات في الاجل ليرغبهم بذلك في الخير وليزهدهم عن الشر وليذلّلهم بطلب
المعايش والمكاسب فيعلموا بذلك انهم مربوبون وعباد مخلوقون ويقبلوا على عبادته ويستحقوا
بذلك نعيم الابد وجنة الخلد ويأمنوا من التنزوع الى ما ليس لهم بحق ثم قال عليه السلام يا ابن الفضيل ان الله
تبارك وتعالى احسن نظراً لعباده منهم بانفسهم الا ترى انك لا ترى فيهم الا محبّاً للعلو على غيره
حتى ان منهم من قد نزع الى دعوى الربوبية ومنهم من قد نزع الى دعوى النبوة بغير حقها مع ما
يرون في انفسهم من النقص والعجز والضعف والمهانة والحاجة والفقر والالام المتناوبة عليهم والموت
الغالب لهم والقاهر لجميعهم يا ابن الفضيل ان الله تعالى لا يفعل لعباده الا الاصلح لهم ولا يظلم
الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون **باب** في ذكر عظمة الله جل جلاله حدثنا ابي قال
حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد قال
سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فقال
يا جابر تأويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة الجنة واهل
النار النار جدد الله عالماً غير هذا العالم وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه وخلق لهم
ارضاً غير هذه الارض تحملهم وسماء غير هذه السماء تظلهم لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد او
ترى ان الله لم يخلق بشراً غيركم بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم والف الف آدم وانت في اخر تلك
العوالم واولئك الادميين **باب** ما جاء في الرؤية ومن مسنده عن ابرهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين
قالا دخلنا على ابي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له ما روي ان محمداً صلى الله عليه وآله رأى ربه في هيئة الشاب الموفق
من ابناء ثلثين سنة رجلاه في خضرة وقلنا ان هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي يقولون انه اجوف
الى السرة والباقي صمد فخر ساجداً ثم قال سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك فمن اجل ذلك وصفوك
سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان يشبهوك بغيرك
الهي لا اصفك الا بما وصفت به نفسك ولا اشبهك بخلقك انت اهل لكل خير فلا تجعلني من القوم الظالمين
ثم التفت الينا فقال ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره ثم قال نحن آل محمد النمط الاوسط الذي لا يدركنا

القائل

في معنى ما جاء في الخبر في رؤية الله تعالى

العالي ولا يسبقنا التالي يا محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر الى عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق وسن ابناء ثلثين
سنة يا محمد عظم ربي وجل ان يكون في صفة المخلوقين قال قلت جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة قال
ذلك محمد صلى الله عليه وآله كان اذا نظر الى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب ان نور الله منه اخضر ما
اخضر ومنه احمر ما احمر ومنه ابيض ما ابيض ومنه غير ذلك يا محمد ما شهد به الكتاب والسنة فنحن القائلون
به روى مسنداً عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اخبرني عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة
قال نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المؤمنين
ليرونه في الدنيا قبل يوم القيمة الست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير جعلت فداك فاحدث بهذا عنك فقال
لا فانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدر ان ذلك تشبيه كفر وليست الرؤية بالقلب
كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون **باب الوعد والوعيد** روى مسنداً عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له ومن اوعده على عمله عقاباً فهو فيه بالخيار
عن ابي جعفر عليه السلام قال ان في التورية مكتوباً يا موسى اني خلقتك واصطفيتك وقويتك وامرتك بطاعتي
ونهيتك عن معصيتي فان اطعتني اعنتك على طاعتي وان عصيتني لم اعنك على معصيتي يا موسى ولي المنة
عليك في طاعتك لي ولي الحجة عليك في معصيتك لي روى بسنده المتصل عن محمد بن ابي عمير قال سمعت
موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك ومن اجتنب
الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية قال فقلت يا ابن رسول الله
والشفاعة لمن تجب من المؤمنين فقال حدثني ابي عن آبائه عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول انما
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت له يا ابن رسول الله
وكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى فقال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنباً الا ساءه ذلك وندم عليه وقد
قال النبي صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقال عليه السلام من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب
يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالماً والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع

فقلت

فى الوعد والوعيد ومعنى الشفاعة

١

فقلت له يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم وقد قال النبى صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قول الله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات فمن ارتضى الله دينه ندم على ما ارتكب من الذنوب لمعرفته بعاقبته فى القيامة

باب فى معنى قول الله الرحمن على العرش استوى عن محمد بن مارد ان ابا عبد الله سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شئ فليس شئ اقرب اليه من شئ عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله عم عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شئ فليس شئ واقرب اليه من شئ لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب استوى من كل شئ **باب** فى انه تعالى لا يعرف الا به

عن سلمان الفارسى فى حديث طويل يذكر فيه قدوم جاثليق المدينة مع مائة من النصارى وما سأل عنه ابا بكر فلم يجبه ثم ارشده الى امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام فسأله عن مسائل فاجاب عنها وكان فيما سأله ان قال له اخبرنى عرفت الله بمحمد صلعم ام عرفت محمداً بالله فقال على عليه السلام ما عرفت الله بمحمد صلعم بل عرفت محمداً بالله حين خلقه واحدث فيه الحدود من طول وعرض فعرفت انه مدبر مصنوع بالاستدلال والالهام منه والحجة كما الهم الملائكة طاعته وعرفهم نفسه بلا شبه ولا كيف والحديث طويل اخذنا موضع الحاجة قال حدثنا على بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق قال سمعت محمد بن يعقوب يقول اعرفوا الله بالله يعنى ان الله عز وجل خلق الاشخاص والالوان والجواهر والاعيان فالاعيان الابدان والجواهر الارواح وهو عز وجل لا يشبه جسماً ولا روحاً وليس لاحد فى خلق الروح الحساس والدراك اثر ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح والاجسام فمن نفى عنه الشبهين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله ومن شبهه بالروح او بالبدن او النور فلم يعرف الله بالله **باب** القضاء والقدر عن بعضهم قال قال رجل لعلى بن الحسين عليه السلام جعلنى الله فداك ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام بعمل فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد والروح بغير جسد لا يحس والجسد بغير روح صورة لا حراك بها فاذا اجتمعا قويا وصلحا كذلك العمل والقدر فلو لم يكن القدر واقعاً لا يعرف الخالق

من المخلوق

في معنى القضاء والقدر وحسن الخلق

من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يعتد به ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتم ولكنهما باجتماعهما
قوياً والله فيه العون لعباده الصالحين ثم قال الا ان من اجور الناس من رأى جوره عدلاً وعدل المهتدين جوراً الا
ان للعبد اربعة اعين عينان يبصر بهما امر دينه ودنياه وعينان يبصر بهما امر آخرته فاذا اراد الله عز وجل بعبد
خيراً فتح له العينين اللتين في قلبه فابصر بهما الغيب واذا اراد غير ذلك ترك القلب بما فيه ثم التفت الى السائل
عن القدر فقال هذا منه قال امير المؤمنين عليه السلام سمعت رسول الله ص يقول قال الله جل جلاله من لم يرض
بقضائي ولم يؤمن بقدري فليلتمس الهاً غيري وقال رسول الله صلى الله عليه واله في كل قضاء
الله خيرة للمؤمن **باب** حسن الخلق محمد بن يحيى عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام قال ان اكمل المؤمنين ايماناً احسنهم خلقاً الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله
عن رجل من اهل المدينة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله ص ما يوضع في ميزان امرئ يوم القيمة
افضل من حسن الخلق محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اربع من كن فيه كمل ايمانه وان كان من قرنه الى قدمه ذنوباً لم ينقصه ذلك قال الصدق واداء الامانة
وحسن الخلق وروى الشيخ ايضاً مسنداً عن ابي عبد الله عليه السلام ان الخلق الحسن يميث الخطيئة كما يميث
الشمس الجليد عنه ع ايضاً مسنداً انه قال قال رسول الله ص اكثر ما تلج به امتي الجنة تقوى الله وحسن الخلق
عنه عن محمد بن سنان عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الخلق منيحة يمنحها الله عز وجل خلقه فمنه
سجية ومنه نية فقلت فايتهما افضل فقال صاحب السجية هو مجبول لا يستطيع غيره وصاحب النية
يصبر على الطاعة تصبراً فهو افضلهما وروي عن ابي عبد الله ع مسنداً انه قال ان الله تبارك وتعالى اعار
اعداءه اخلاقاً من اخلاق اوليائه ليعيش اولياؤه مع اعدائه في دولاتهم وفي رواية اخرى ولولا ذلك لما تركوا لله عز وجل
ولياً الا قتلوه علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال ان حسن الخلق يبلغ بصاحبه
درجة الصائم القائم **باب** التواضع روى مسنداً عن ابي عبد الله قال اوحى الله تبارك وتعالى الى موسى ع
ان يا موسى تدري لما اصطفيتك بكلامي دون خلقي قال يا رب ولم ذاك قال فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى
الى داود يا داود كما ان اقرب الناس من الله المتواضعون كذلك ابعد الناس من الله المتكبرون قد تمت النسخة

حرره عبد الشريفة في يوم عشرين شهر ربيع الثاني في سنة ١٣٠٥ **الكريم الشيرازي**

١٣٠٥

فهرست ما في الحواشي

قد تمت هذه الرسائل الشريفة على يد المسكين الحقير الفقير المحتاج إلى عفو ربه الكريم

السيد يوسف الشيرازي

١٣٠٥

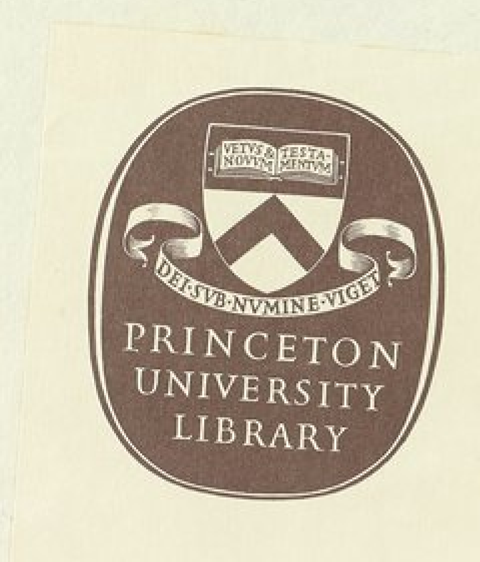
هو الله تعالی

بسم الله الرحمن الرحیم

بر ارباب هوش و دانش و اولوا الالباب و الابصار مخفی و مستور نیست که افضل مطالب
احسن مآرب تحصیل مرضات الله و تقرب الی الله تعالی است و اقرب وسائل بسوی آن
مطلوب نشر کتب علمیه و قواعد دینیه اسلامیه که آثار نبویه و عترت طاهره را
و محیی قلوب مؤمنین و ممیت قلوب معاندین دین مبین است میباشد زیرا که بطرو
فنا و زوال دنیوی عنقریب از نحرات و مبرات اسرع و اقرب است لهذا جناب عمدة الاطباء
مجمع المحاسن و الفضائل و الآداب المخلص فی عقیدته الصادق فی نیته سرکار مقرب
الخاقان آقا میرزا محمد حسین حکیمباشی ادام الله عزه و توفیقه از روی صفای نیت
و خلوص عقیدت در مقام نشر این رسائل مرقومه برآمده امر باستنساخ و تصحیح و
طبع آن نمودند که بسبب انتشار و انتفاع تحصیل خیر و اصل و عاید ایشان گردد بس حسب الامر
ایشان این اقل خدام العلماء در مقام استنساخ و طبع آن برآمده بحمد الله کمال سعی در تحصیل
کاتب و تصحیح آن کرده شد مأمول و مرجو از آقایان عظام و فضلاء فخام
که هرگاه اطلاع بر خطا و خلل نظر خطاپوشی ملاحظه
فرمایند و در هر حال این نحیف عاصی را
از دعای خیر فراموش نفرمایند

الاحقر محمد الحسینی

در دار الخلافه طهران در کارخانه عالیجناب رفیع مکان آقا کربلائی
محمد حسین صورت انطباع پذیرفت
فی شهر جمادی الثانیه
۱۳۰۵
سنه


VETUS NOVUM TESTAMENTUM
DEI·SUB·NUMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY